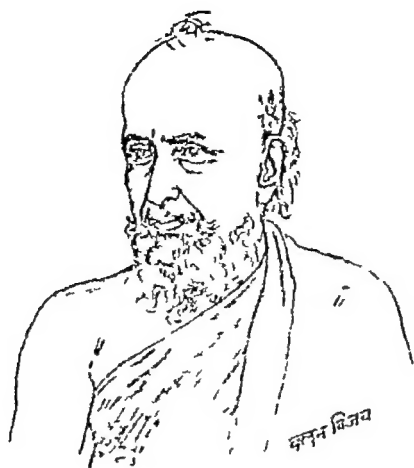


श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ



પૂજ્ય આચાર્ય શ્રી વિજયવલ્લભનૃસિંહજી મહારાજ



શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય પ્રકાશન

SHRI MAHAVIR JAINA VIDYALAYA GOLDEN JUBILEE VOLUME PART I

Published by
SHRI MAHAVIR JAINA VIDYALAYA
Gowalla Tank Road
Bombay 25

1968

Price Rs. 75



PRINTED IN INDIA

By V. P. Bhagvat at Moush Printing Bureau, Khatav Wadi, Bombay 4 and
Published by Chandulal Vardhman Shah, Manubhai Gulabchand Kavadia and
Jayantilal Ratanchand Shah, Hon. Secretaries, Shri Mahavira Jaina Vidyalaya,
Gowalla Tank Road, Bombay 26

સમ્યગ્દર્શન-જ્ઞાન-ચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ ।

સો ને રી અ વ સ ર

(પ્રકાશકનુ નિવેદન)

નવયુગપ્રવર્તક આચાર્યપ્રવર પરમપૂજ્ય શ્રી વિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહાગજની પ્રેરણા અને શ્રીસંઘના પુરુષાર્થથી, સને ૧૯૧૫મા, મુબઈમા, મહાવીર જૈન વિદ્યાલયની સ્થાપના થઈ હતી ઉચ્ચ શિક્ષણમા આગળ વધવા પ્રયત્ન આપણા જરૂરિયાતવાળા વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને આર્થિક તેમ જ બીજી સવલતો આપવાનો વિદ્યાલયનો મુખ્ય હેતુ છે સાથે સાથે જૈન સાહિત્યના પ્રકાશનનું પણ એનું એક ધ્યેય રહ્યું છે

આપણી ઊછળતી પેઢી, ઉચ્ચ શિક્ષણના વિદ્યાસમા, ઇતર સમાજોથી પાછળ ન રહી જાય એ માટે ત્યારે પ્રયત્ન કરવાની ખાસ જરૂરી હતી વિદ્યાલયની સ્થાપનાથી એ જરૂરિયાત, અમુક અંશે છતાં નોંધપાત્ર પ્રમાણમા, પૂરી થઈ શકી છે ૧૯૪૬થી વિદ્યાલયની શાખાઓની સ્થાપનાની ગુલ શરૂઆત થઈ અને શ્રીસંઘના સક્રિય સહકારથી અમદાવાદ, પૂના, વડોદરા અને વલ્લભવિદ્યાનગરની શાખાઓ અસ્તિત્વમા આવી, જેને લીધે વિદ્યાલયની ધ્યેયસિદ્ધિમા વધારે વેગ આવ્યો એમ એની અભ્યાસ સુધીની કાર્યવાહીની વિગતો જોતાં દોષ ને પણ લાગ્યા વગર નહિ રહે

પાંચ દાયકા કરતાં પણ વધુ લાગ્યા સમય દરમ્યાન, આપણા ઉમંગી અને બુદ્ધિશાળી વિદ્યાર્થીઓ તથા વિદ્યાર્થિનીઓને પ્રોત્સાહન આપીને, ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રસાર દ્વારા જૈન સમાજને સમૃદ્ધ તથા ગકિતગાળી બનાવવા માટે વિદ્યાલયે જે ઈર્ષ વિનમ્ર પ્રયાસ કર્યો છે તે સુવિદિત છે અત્યાર સુધીમા વિદ્યાલય વિનયન, વિજ્ઞાન, વાણિજ્ય, ઇજનેરી, દાકતરી, ખેતીવાડી, કાયદાશાસ્ત્ર વગેરે વિષયોના ૧,૨૧૩ આનંદો દેશ અને સમાજને ભેટ આપી શક્યુ, પોતાની મર્યાદા કે પરિચિતિને કારણે અધૂરા અભ્યાસે છૂટા થયેલા પદરસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થીઓને વિદ્યાલયના એમના અભ્યાસક્રાંતિના પ્રમાણમા સહાય કરી શક્યુ, તેમ જ ત્રણસો ઉપરાંત વિદ્યાર્થીનીઓને ઉચ્ચ શિક્ષણ માટે નોંધપાત્ર પૂરક સહાય આપી શક્યુ તે આ પ્રયાસ અને સમાજના ઉદાર સહકારને આભારી છે સાહિત્ય-પ્રકાશનના ક્ષેત્રે પણ વિદ્યાલયે પોતાનો યથાશક્તિ ફાળો આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે, અને છેલ્લે છેલ્લે, આપણા બધાય પવિત્ર મૂળ આગમ ગ્રંથોને, અત્યારની

વૈજ્ઞાનિક અગોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોગતા વિદ્યાલયે હાય ખરી છે વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસત્ર અને વિદ્યાલયના અચાલકો અનોખા અને જોગ્ય કર્મ ગદે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫મા વિદ્યાલયની આવી યજ્ઞની કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂરા થયા ત્રીજવ મહાદે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ દર્શનો પ્રસંગ ગણાય એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે મુવર્ણમહોત્સવ કલ્પવૃક્ષનો નિર્ણય કર્યો આ ઉત્સવનીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનન્દ-પ્રમોદ કરીને સનોપ માની લેવાનો નહિ, પણ મુવર્ણમહોત્સવ જેવો એનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે ગર્વાન મધ્યગ બનાવવાનો છે વિદ્યાવિજ્ઞાન અને સાહિત્યપ્રદાનન અને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, અગ્રાની શક્તિ અને અપસિમા વધારો થાય તો જ જરૂર આવી શકે એ નહિજે સમગ્ર શકાય એવી યામન છે

તેથી વિદ્યાલયના મુવર્ણમહોત્સવની યોગતા ઉપર્યુત્ત મુદાને ધ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી આ યોગતા એ ભાગમાં વહેંચાયેલી છે પહેલું, એકરીસ કાષ્ઠ રૂપિયા જેટલો મુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો, અને બીજું, ઉચ્ચ શોરિની સાહિત્યસામગ્રીથી અભર, અચિત્ર અને કળાપૂર્ણ મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો મુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોમાં અમારા સહકાર્યકર મિત્રાએ જે નિદાબળે અને અવિગન મદદાર આપ્યો અને અમારા આ ગદા પ્રયાસોના શ્રીસત્રે જે ઉત્તમતાભર્યા જ્ઞાન આપ્યો એની વિગતો આદેશાદ અને ઉત્સાહમાં અભિવ્યક્તિ કર એવી છે પણ અહીં તો મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આવી એ જ પ્રસ્તુત છે

મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ એ ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે પહેલા ભાગમાં જૈનધર્મ અને અનુનિતા શુદ્ધ શુદ્ધ અગ્રો ઉપર પ્રકાશ પાડના તે તે ગિયના અવ્યાસી ગિદાનોના અવ્યાસગર્ભ લેખો પ્રાચીન શિષ્ય અને ચિત્રકળાનુ મદ્યત્ર મમગનગી કળાસામગ્રી ગજેરે આપવામાં આવ્યા છે

અગ્રાનો આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે આર્થિક, મુદ્દાની તેમ જ બીજી મધી અગ્રા દોષ પણ વિદ્વાનોનો માય ન દોષ તો આવુ કાર્ય શક્ય મને જ નહિ કામોની બીઃ અને અમ્યની નગીના અત્યારના જમાનામાં સદુચ્ચ, નિશ્ચુત અને નામાદિત વિદ્વાનોનો આધ મળી શકેવો દર્શ સહેલો નથી પણ વિદ્યાલય દમેરા આ માયનમાં ભાગ્યશાળી મળુ છે અને ૧૯૪૧મા વિદ્યાલયનો રત્નમહોત્સવ કલ્પવૃક્ષમાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “રત્નમહોત્સવ ગ્રંથ” વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬મા સુરથાના આલેખક આચાર્યદેવતા પરમ ઉપદાગના અમલુ નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “આચાર્ય શ્રી વિદ્યા-વલ્લભસુરિ સ્મારક ગ્રંથ” વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય પ્રત્યે કરી મમતાભરી લાગણી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રદાનના કાળમાં કરી મોમાગી ઉત્તમ મદાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ અનુભવ કરેલો છે

જનકાળના આ આદેશાદ અને પ્રોત્સાહ અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સપક સાધવો શરૂ કર્યો, અને, અમને કહેતા આનન્દ થાય છે કે, અમે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પામે રૂપરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે અગ્રાનોની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમળકાપૂર્વક વધાવી શીયા વિદ્યાલયના નામ અને કામનુ, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનુ જ, આ સુપરિણામ હતુ વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અને, મુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના અપાદન માટે શુદ્ધ શુદ્ધ વિભાગોની સોંપણી સાથે, નીચે મુજબ એક સપાદક-મળ રચવામાં આવ્યુ

(૧) ડૉ. એન. એન. ઉપાધ્યે - કોલ્કાતુર; સપાદક - પ્રકૃત અને સમૃદ્ધ સાહિત્ય

(૨) ડૉ. હરિવલ્લભ યુતીલાલ લાલાણી - અમદાવાદ, સપાદક - પ્રાચીન ગુર્જર સાહિત્ય

- (૩) ૫૦ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા—અમદાવાદ; સપાદક દર્શન અને ધર્મ
- (૪) ડૉ. ભોગીલાલ જે. સોડેસરા—વડોદરા; સપાદક ઇતિહાસ અને પુરાતત્ત્વ
- (૫) ડૉ. ઉમાકાન્ત ત્રે. શાહ—વડોદરા, સપાદક શિલ્પ-સ્થાપત્ય અને કળા
- (૬) શ્રી જયભિખુ—અમદાવાદ, સપાદક પ્રકીર્ણ (સામાજિક, ધાર્મિક, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિબંધ વગેરે)
- (૭) ડૉ. રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ—મુબઈ
- (૮) શ્રી ગતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ—અમદાવાદ
- (૯) શ્રી કાન્તિલાલ ગહાભાઈ કોગ—મુબઈ; મત્રી સપાદક-મડળ

સપાદક-મડળની રચનાનું કામ પૂરું થયા બાદ અથવા આપવાના લેખો તથા ચિત્રોની પસંદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સપાદક-મડળની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા. ૨૦-૯-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમાં બધાય વિદ્વાનો હાજર રહ્યા હતા ત્યાં જ લખાણુથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અંતે અંતની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી

આ પછી દેશના જુદા જુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમંત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનંતિ કરવામાં આવી અમને કહેતા ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્યાલય જેવી નામાકિત સસ્થા તથા વગદાર સપાદક મડળને શોભે એવો સારો મળ્યો છે સાથે સાથે અગ્રંથ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સમૃદ્ધિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂજ્યપાદ આગમપ્રભાકર સુનિવર્ધ શ્રીપુણ્યવિજયજીના પોતાના સગ્રહની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય ભંડારોની જોઈએ તે સામગ્રી આ અથ માટે સુલભ બની ગઈ જનમનગના અચલગરજના ભંડારનો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ અથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા હવે અંતુ મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલા સપાદક-મડળ એ બધી સામગ્રીનું સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું એટલે આ માટે સપાદક-મડળની બીજી સભા તા. ૨૭-૬-૧૯૬૫ના રોજ વડોદરામાં વિદ્યાલયના મહાનમા બોલાવવામાં આવી અને આ અંગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકાર્ય શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અંતે સુવર્ણમહોત્સવ અંતનો પહેલો ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતા અમે ખૂબ જ આહ્લાદની અને કૃતકૃત્યતાની લાગણી અનુભવીએ છીએ આ અંતના આકાર-પ્રકાર અંગે કે એમાની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અંગે, અમે ઠઈ કહીએ એના કરતા અથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ ઇચ્છીએ છીએ કે વિદ્યાલયે એના ‘રજત-મહોત્સવ અથ’ તેમ જ ‘આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસૂરિ સ્મારક અથ’ દ્વારા વચ્ચે, સુધર મુદ્રણકાર્યની તથા તદુરંત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારગ્રેષ્ઠ મૌલિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રણાલિકા પાડી છે તેનું આ અંતમાં પણ પૂરેપૂરું જાતન થયું હોય

આ અંત આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વ યશ અંતના વિદ્વાન સપાદક-મડળને વટે છે વિદ્યાલય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓર્ગિગણુ બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોથી આભાર માનવાનું અમારું ગણુ નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાલય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે

આ: શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્તુમહોત્સવ ગ્રંથ

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર જવા વિદ્વાનોનો અમે અતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમા પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દક્ષપતભાઈ ભાગતીય અધૂરિ વિદ્યામંત્રિ, જનમનગરના શ્રી અચલગરજના જ્ઞાનભાગ, પત્ન્યપાદ મુનિગજ શ્રી પુણ્યવિગયજી મહારાજના પોતાના સગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવમાતા પાડાના વિમળગરજના ભગર વગેરેના સદાકારથી ગણ્ય જન્યુ છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પત્ન્ય મુનિગજ શ્રીપુણ્યવિગયજી મહારાજે તો જાણે એમનો અમત્ર મગ્દ અમને સૌથી જ દીધા હોય એ રીતે પૂરી છૂટ્ટી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પત્ન્ય મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી દ્વારાય વીસરી શકાય એવી નથી. શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકારનું સ્મરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે. 'મગ્ધિદીના જૈન ભગરના પ્રાચીન તામ્રપત્રીય ચિત્રો' નામે લેખમા આગળમા આવેલ છ છપ્પીઓના જ્ઞોકો મુજબના પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મ્યુઝિયમ વાપરવા આયા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મૉન પ્રિન્સિંગ જ્ઞોકોએ ખૂબ ખત, ધીરજ અને વીરવ્રતી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને મુવર્તુ મુદ્રણ કરી આપ્યું છે; તે માટે શ્રી ભાગવતજીઓ અને તેમના સદાકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી ગજગવ દામલે, શ્રી જ્ઞાનલાલ જ્ઞાની ૬૦ દર્પનાથેન દેસાઈ, ૫૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ૫૦ હરિગજ અં પજ્ઞાના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણદાર્યમા સદાકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામા અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સદાકાર આપ્યો છે. એ સર્વનો અન્નિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

મુવર્તુમહોત્સવ ગ્રંથના ખીજ ભાગમા વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ કોરોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાના છે. એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ ગયો છે અને એનું પ્રકાશન પણ તરતમા જ કરવામા આવનાર છે. આ ખીજ ભાગ અગે અમારે જે ટર્ક કરેલું છે તે અમે એમા કહીશું.

આ પ્રકાશનમા જે કાર્ક લાંતિ ગ્લી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદોષ ગ્લી જયો હોય તો તે માટે અમે સૌરોદની લમા પાચીએ છીએ.

આટલા પ્રામગિઠ નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસત્તા કરદમજમા ભેટ ધરીએ છીએ અને આવો ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો મોનેગી અવસર અમને મળ્યો તે અગે અમારી ખુશાલી અતઃકરણ કરવા સાથે પગમટપાણી ખમાતમાનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ગાંધાળીઆ ટેન્ક રોડ

મુબઈ ૨૬

પૌષ ધુમ્ય પ્રણિમા પિં. મં. ૨૦૨૪

તાં. ૧૫-૧-૧૯૬૮

ચંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપરિયા

જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મત્રીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyālaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee, and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrāhas in some of the important towns of Western India, and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamāgadhi canon with its commentaries in Prākṛit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature, and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon, and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamāgadhi canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

દસ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ૨૫

First Volume containing the texts of the *Nandī-sūtra* and *Anuyogadvāra-sūtra* is ready The Second Volume consisting of the *Prajñāpanā* is in the press

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here The *Commemoration Volume* in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material, and it has been warmly received both in India and outside Lately, a revised edition of the *Kāvyaānuśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya, and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965 While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general This Volume contains papers in three different languages : in Gujarātī, in Hindī and in English They cover topics from various branches of study Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakuśala, Hemacandra, Yasovijaya, Megharāja, Hemaratna and others, as well as on some topics connected with the works like the *Pramānamīmāṃsā*, *Yogabindu*, *Pārasīka-prakāśa*, *Vasudhārādhanī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavatī-sūtra* Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *parināma*, *anekānta*, *kāla* etc have been dealt with in some of the articles In some essays are discussed Jain dogmatical topics like *prāyaścitta*, *saṃlekhanā*, etc Some papers are occupied with the study of Prākṛit philology and Jain literature There are others dealing with Jain history, art and archaeology The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jain manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

Jaina Vidyālaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume they have earned hereby the *puṇya* of Jñānārādhana I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project, and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press

Dhavalā
VIII, Rajarampurī
Kolhapur 1-1-1968

A N UPADHYE

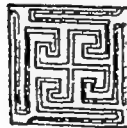


English Section

1	<i>A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma</i>	Dr Indulala H Jhaveri M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, H. K. Arts College, Ahmedabad	1
2	<i>Anekānta and Madhyamā-Pratipad</i>	Dr Nathmal Tatia, M.A., D Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3	<i>Stabhāśāśāda (Naturalism) A Study</i>	Dr V. M. Kulkarni M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Govt. Arts College, Amravati	10
4	<i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i>	Dr K. K. Dixit, M.A., Ph.D., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	21
5	<i>Vasudhārā-dhārānī A Buddhist work in use among the Jains of Gujarat</i>	Dr Padmanabh S Jami, M.A., Ph.D., Prof. of Pali, University of Michigan, U S A.	30
6	<i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i>	Dr Gustav Roth, Indologisches Seminar Univer- sität, Göttingen, Germany	46
7	<i>Nature of Time</i>	Dr Nagin J. Shah, M.A., Ph.D., Deputy Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	63
8	<i>The Religious' Prāyaścittas according to the old Jaina Ritual</i>	Dr. Madame Colette Caillat, 92, Sevres, France	68
9	<i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā</i>	Prof K. H. Kamdar, M.A., Baroda	112
10	<i>Rāmāgiri in Jaina Literature</i>	Dr V. V. Mirashi, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Nagpur University	124
11	<i>Jainism in Ancient Bengal</i>	Dr R. C. Majumdar, M.A., Ph.D., Ex-Vice Chancellor, University of Dacca	130
12	<i>On Samlekhanā or Suspension of Aliment</i>	Dr Nathmal Tatia, M.A., D Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13	<i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i>	R C Sharma, M.A. Asstt Curator, Archaeological Section State Museum, Lucknow	143
14	<i>Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era</i>	Dr Baij Nath Puri, M.A., B. Litt (Oxon), D Phil (Oxon) Professor of Indian History & Culture National Academy of Admini- stration, Mussoorie	156

15. <i>Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya</i>	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L D Institute of Indology, Ahmedabad	162
16. <i>The Kuvalayamālā and Modern Scholarship</i>	Dr A N Upadhye, M.A, D Litt, Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur	170
17. <i>Jainism in Jayantbhaṭṭa's Āgama-dambara</i>	Dr Anantlal Thakur, M A, Ph D, Prof Institute of Jainology, Vaishali	175
18. <i>Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX 34-36</i>	Prof J P Thaker, M A, Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M S University, Baroda	179
19. <i>Sanskrit Nāka-s Gothic Nēhw-s</i>	Prof Dr Vittore Pisanì, Università, Degli Studi Di Milano	185
20. <i>The Non-inflected Genitive in Aṇbhramśa</i>	Dr S N Ghosal, M A, D phil, Calcutta University	187
21. <i>Some Interrogative Particles in Prakrit</i>	Prof L A Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22. <i>Hemacandra and the Linguistic Tradition</i>	Dr Prabodh B Pandit, M A, Ph D, Head of the Linguistic Deptt, Delhi University	210
23. <i>Glances of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh</i>	M L Nigam, M A, A M A (Lond), F R A S, Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24. <i>Sindhū-deśa of Jaina Literature is Tirabhukṭi (North Bihar)</i>	Dr Yogendra Mishra, M.A, Ph.D Head of the Deptt of History, Patna College, Patna	221
25. <i>The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources</i>	Dr Ramesh N Jani, M.A, Ph D Prof and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26. <i>A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sūtra</i>	Dr J C Sikdar, M A, D Litt L D Institute of Indology, Ahmedabad	233
27. <i>Ancient Indian Palace Architecture</i>	Dr V S Agrawala, D Litt	242
28. <i>Mālādevī Temple of Gyāraspur</i>	Dr Krishna Deva M A, Ph D, Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U.P.)	260

- | | | | |
|----|--|---|-----|
| 29 | <i>Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Sākalya, Māndavya, Kohala, and Kapila)</i> | Dr Satya Ranjan Banerjee | 270 |
| 30 | <i>Jaina Bronzes in the Patna Museum</i> | Dr Hari Kishore Prasad, M.A., Ph.D.
Asstt Curator Patna Museum,
Patna | 275 |
| 31 | <i>Some Early Jaina Temples in Western India</i> | M A Dhacky,
Research Associate, The
American Academy of Benares
Varanasi | 290 |
| 32 | <i>New Documents of Jaina Paintings</i> | Dr Moti Chandra, M.A., Ph.D.,
(Lond), Director, Prince of
Wales Museum of Western
India, Bombay,
Dr Umakant P Shah, M.A., Ph.D.,
Deputy Director & Head of the
Ramayana Department,
Oriental Institute,
M S University, Baroda
Editor, Journal of the Indian
Society of Oriental Art | 348 |



ચિત્ર પરિચય

સુખચિત્ર પૂજ્ય આચાર્યપ્રવર શ્રીવિઙ્મયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ

ગુજરાતી વિભાગ

- ૧ ચિત્રમના ૧૮ મા સૈકામા વડનગરના નાગર જૈન સંઘે નાગવણા(વર્તમાન નરૈના, રાજસ્થાન)મા વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિઙ્મયપ્રભસૂરિજી ઉપર લખેલ વિશ્વસિ-
પત્રના ચિત્રવિભાગનો અતિમ ભાગ ૮૦
- ૨-૩ વડનગરના નાગર ગૃહગ્રંથ આખાએ વિ સ ૧૫૪૭મા લખાવેલ સચિત્ર
કથપસૂત્રના પ્રગસ્તિવાળા અતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ ૮૧
- ૪ તીર્થાધિગજ શત્રુજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન,
તાજેતરમા મળી આવેલ મહામત્રી વસ્તુપાલના વિ સ ૧૨૮૮ના બે
શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ ૩૦૪
- ૫ તીર્થાધિગજ શત્રુજયગિરિવર ઉપરથી, વાઘણ પોળના સમારકામ દરમ્યાન,
તાજેતરમા મળી આવેલ મહામત્રી વસ્તુપાલના વિ સ ૧૨૮૮ના બે
શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ ૩૦૫
- ૬-૧૧ ચિત્ર-૧ બે ગોળાકાર સુશોભનો, કપાયપાહુડ, મૂઝબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૨ બાહુબલી, કપાયપાહુડ, મૂઝબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૩ ચતુર્ભુજદેવી, મહાબન્ધ, મૂઝબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૭૨.૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૪ સિંહાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ કપાયપાહુડ, મૂઝબિદ્રી, બારમી
સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૫ અગ્નિકા, કપાયપાહુડ, મૂઝબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮.૫X૭ સે મી ૩૩૩
- ચિત્ર-૬ : સર્વર્થુ યક્ષ (૧), કપાયપાહુડ, મૂઝબિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ
૬૮.૫X૭ સે. મી ૩૩૩

हिन्दी विभाग

१-४ वि.स. १८६७ में, मेडनेके श्रीसबकी ओरमे वीरमपुर (वीरमगाम-गुजरात)
स्थित तपारालके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसरिको भेजे गये विज्ञप्तिपत्रका
चित्रविभाग

५६-५७

English Section

- 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S 299 (No J 2, State Museum, Lucknow)
Detail of the inscription giving date on Fig 1
- 2 Jaina Image from Mathura (J 139, State Museum, Lucknow)
- 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No JO 72, State Museum, Lucknow)
- 4 Tirthankara Image (No J 121, State Museum, Lucknow)
- 5 Jaina Image from Laharpur (No O 181, State Museum, Lucknow)
- 6 Jaina Image (J 119, State Museum, Lucknow)
- 7 Jaina Image from Mathura (No J 104, State Museum, Lucknow)
- 8 Image of Varddhamāna from Mathura d G E 113 (No J 36, State Museum, Lucknow)
- 9 Part of a Parikara, Jaina Image (No J 89, State Museum, Lucknow)
- 10 Jaina Image (No 48 184, State Museum, Lucknow)
- 11 Jaina Image (No 49 199, State Museum, Lucknow)

144-145

- Fig 1 Image of Pundarikāsvāmī, Śatruñjaya (d V S 1064)
Fig 2 Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruñjaya (d V. S 1131)
Fig 3 Image of Mahīsamarddīnī, Śatruñjaya (d V S 1371)
Fig 4 Sculpture representing Minister Samarasimha and his wife
(d V S 1414)
Fig 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruñjaya

168-169

- 1 Yaksini from Mathura, 2nd Century A D
- 2 Pedestal of the image of Munisuvrata
- 3 Image of Tirthankara from Sitapur, Gupta Period
- 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthankara, 9th Century A D, Sarai Aghat (Etah)
- 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A D)

216-217

- 1 South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur
 - 2 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
 - 3 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple, Gyāraspur
 - 4 Ardhamandapa (Entrance Porch), Mālādevī Temple, Gyāraspur
 - 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur
 - 6 A Pillar of the Mahāmandapa, Mālādevī Temple, Gyāraspur
- 264-265

- Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā
- Fig 2 Detail of upper part of bronze Āsoka-tree from Chausā
- Fig 3 Rsabhanātha, bronze from Chausā
- Fig 4 Pārśvanātha, bronze from Chausā
- Fig 5 Rsabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā
- Fig 6 Pārśvanātha in a shrine from Aluārā
- Fig 7 Ambikā, bronze from Aluārā
- Fig 8 Rsabhanātha, bronze from Aluārā
- 280-281

- 1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia
- 2 The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvīra Temple, Osia
- 3 The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia
- 4 Torana, Mahāvīra temple, Osia
- 5 South facade, Devakulikā No 1, Mahāvīra temple, Osia
- 6 Devakulikā No 5, Mahāvīra temple, Osia
- 7 Devakulikā Nos 2 and 4, Mahāvīra temple, Osia
- 8 A pillar, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 10 East face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11 South face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 12 Mukhamandapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 13 Samatala Vitāna, Mukhamandapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 15 A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 17 Gūḍhamandapa, Mahāvīra temple, Sewadī
- 18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī
- 19 Back view, Neminātha temple, Nadol
- 20 Back view, Mūlaprāsāda, Pārśvanātha temple, Sadri
- 21 Back view of the Śikhara, Pārśvanātha temple, Sadri

- 22 Gūḍhamandapa, West face, Parsvanātha temple, Sadri
- 23 Mūlaprāsāda temple of Padmaprabha, Nadol
- 24 Mūlaprāsāda with Gudhamandapa, temple of Padmaprabha, Nadol

336-337

Coloured Plates

- Fig I Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig II Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge, Folio 153A, *Śatruñjaya Māhātmya*, c 1420 A.D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig III Vajra in his cradle, Folio 107A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig IV Marriage of Candraprabha, Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig V Dancers and Musicians, Folio 7B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig VI Six Leśyas, Folio 23 A, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig VII Some episodes from the story of Jayaghosa, Folio 40A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c 1600 A D Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig VIII Incidents from the story of the monk Metārya, Folio 52B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A D., Devasano Pado Bhandāra
- Fig IX Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned into a Hindu monk, Folio 69 B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A D
- Fig X Installation ceremony of Bharata Cakravartin, Folio 198 A, *Jambudīpa-prajñapti-prameya-ratnamañjūsā-tikā*, c 1606 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig 1 Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* 1346 A D
- Fig 2 Fourteen dreams of Devānandā, Folio 3A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig 3 Kalakācārya with four-handed Indra, Folio 132 A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A D
- Fig 4 Kālaka and Garddabhila, Folio 43, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaṇi
- Fig 5 Defeat and captivity of Garddabhila, Folio 12B, *Kālaka-kathā*, c 1430 A D.

- Fig 6 Vārsikidāna and Diksā of Śāntinātha, Folio 111A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A D (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 7 (Upper panel) Bhīma holding court, (Lower panel) Bhīma consulting his queen, Folio 2 B, *Damayantī-kathā-campū*, 1400-1425 A C, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaḥ
- Fig 9 Keśi and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A D
- Fig 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaḥ
- Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena, Folio 24B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D
- Fig 12 Game of *Gendī-dādā*, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A D, Collection of Anchalagaccha, Jamnagar
- Fig 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A D
- Fig 14 Yakṣa on Rāmagiri, Folio 4B, *Meghadūta*, dated 1669 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 15 The lamentation of Ratī, Folio 24A, *Kumārasambhava*, dated 1644 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaḥ
- Fig. 17 The Jewels of Vāsudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig 18 Representation of the *Siddhaśilā*, Folio 33B, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D.
- Fig 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu-Samgrahanī*, dated 1583 A D
- Fig 20 Illustrations of *Samsthānas*, Folio 17A, *Samgrahanī Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaḥ
- Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)
- Fig 22 Obstacles in the ways of monks, Folio 4B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c 1600 A D, Collection of Muni Śrī Punyaviṇayaḥ
- Fig 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c 1600 A D
- Fig 24 Incident from the story of Bāhubali, Folio 10A, *Upadeśamālā*, c late 17th or early 18th century A D, Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad

- Fig 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadesamālā*, c late 17th or early 18th century A D
- Fig 26 The story of *Aranakāputra*, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadesamālā*, dated 17th or early 18th century A D
- Fig 27 Detail from the *Vijñaptipatra* from Sirohi, dated 1737 A D, National Museum, New Delhi
- Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptaśatī* Folio 5A, *Durgā-Saptaśatī*, written in Surat, dated 1719 A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-velī*, c 1650 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 30 An incident from the life of Muni Ādrakumāra, Folio 11B, *Ādrakumārārāsa*, late 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Samgrahanī-sūtra*, dated 1650 A D, Collection of the L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Samgrahanī-sūtra*, c 1675 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 34 The battle between the minister Sumatī and King Hemaratha Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A D, Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad
- Fig 36 An illustration from *Naladamayantī Kathā*, c 17th century A D, Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā*, c 17th century A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 38 Nala driving the chariot of Rtuparna, *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 39 An illustration from the *Naladavadantī-Rāsa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ
- Fig 40 Virasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarājā-Rāsa*, Poona, dated 1812 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ

ગુજરાતી વિભાગ

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

ભારતના પ્રાચીન ચિંતકોમાં વૈદિકજૈન-બૌદ્ધમાં આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ. સ. ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિષે પડિત ડૉ. સુખલાલજીએ તેમના દક્કર વસનજી વ્યાખ્યાનોમાં યોગ્ય ગૂંચાત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરપરામાં જિતરી આવી છે તેમાંથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું તરી આવે છે. જન્મે, સરકારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પડિત યાકિની મહત્તર નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને ચાકિનીમહત્તરાસૂત્ર નામે પ્રસિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ લીધું,—એ કલ્પનાને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનઘટના છે. એ પ્રસંગ વિષેની કથામાં જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ઘણું વધારે હોયું જોઈએ એમ ઐતિહાસિક પ્રતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પડિત ડૉ. સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાં આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલરપર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને ‘સમદર્શી’ એવું બિરુદ આપ્યું છે. આ સમદર્શીપણું આચાર્ય હરિભદ્રમાં અનુભવની કઈ ભૂમિકામાંથી, જ્ઞાનના કયા ક્ષેત્રમાંથી ઉદ્ભવ્યું સભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે, જો કે પડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી બીજું કાંઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી, કદાચ મારી પોતાની સમજ મારે આ એક પ્રકારનું સ્પષ્ટીકરણ છે.

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામાં જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે.

લાગણીઓને બાજુ ઉપર ગળી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુષ્ક થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુષ્કતા અને કેરકશતા એનું લક્ષણ બને એ આવશ્યક ગણાય, છતાં આ તર્કવ્યાયામનું પણ જીવનલક્ષ્ય

હોય છે, અને તે અત્યગ્રાપ્તિનું દિલસૂકીના ઇતિહાસમા અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો આસા આપે છે તે વિષે અનેક ‘ગ્રહોત્તે’ કાગળો ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી ગઈના નથી, અને કપાલથી કુણ્ડિન થયેલી આવી તર્કપરપગ સત્ય બેઠી નહીં, તો વળી દેવળ શ્રદ્ધાના બેઠે વિચાર કરનારા એ શ્રદ્ધા માટે હેતુઓ સોવવાના પ્રયત્નને સાર્થક ગણુના નથી આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેગયલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યગિજ્ઞાસુ મનિને હેતુપૂર્વકતાથી સતોષ આપે એવો હોય એ હક છે। આનું સ્પષ્ટ જ્ઞાન શ્રી હરિભદ્રમુનિને દર્શનિત્ તર્કનિવહમાયી નીકળવાના પ્રયાસમા થયુ લાગે છે હેતુપુરુષ તર્ક આવે એ તો આ બ્રાહ્મણ પંથિની સદગુણ ગુણિ આગળયક ગણે, પણ સત્યગિજ્ઞાતાની મથામાણુ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પદ્ધતિનથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમા જ સુકલ થાય, અર્થાત સત્ય જ્ઞાન। આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રંથ રચના ઉદ્ધાર કર્યો કે—

પદ્ધતિનો ન મે વોરે ન દ્વેષ. કપિલાદિયુ ।

ચુક્તિમદ્વચન યત્ય તત્ય કાર્ય પરિગ્રહઃ ॥ ૩૮^૧ (૫૦ ૯૮)

આ ઉદ્દેશ્ય અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમા વ્યક્ત થયેલી લાવનાઓ કેવા મનોમન્યનમાંથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાના પ્રમાણો મળવા અશક્યવત છે, પણ જેમણે યોગ્યક પણ સૂચની લાવનાથી મૂકાઈ ને ચિંતનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની રૂપનામાં એ મનોમન્યન ન આવે એવું નથી

૪

આચાર્ય હરિભદ્રનું ચિંતન ‘ચુક્તિમતાથી’ અટકતું નથી સમતવપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર ગ્રહે છે, આવા મતાન્તરો ગ્રહેવાનું કાગળું શું? દિલસૂકીના ઇતિહાસમા આ ગ્રંથ ઉપરિચિત થયા જ કરે છે સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વગિજ્ઞાસા પણ આવા મતાન્તરો દાણી શકતી નથી. સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રગ્ને ખૂબ મુશ્કેલી હોય એમ લાગે છે પોતાની પૂર્વના ફિલસૂફોના તત્ત્વજ્ઞાનોની સમાલોચના કરતાં એને એમ દેખાયું કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખરિત ટરતા હોય છે આ પરસ્પરખાન બવા રાગદ્વેષથી નહિ, કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાયું હશે આ વિરોધના નિગાહરણને શોધના એને એમ લાગ્યું હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારની ‘મનિ’ (‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઓફ પ્યોર રીઝન’મા પરચવિત થયું છે જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’ (‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો કાલ, આકાશ, દિવ્, કાર્યકારણભાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને શૂંઘીત કરીને જ મતિ આગળ આવે છે, એટલે દિવ્, કાલ, કારણકાર્યભાવ આદિના ઉપરની ભૂમિકા બે કોઈ હોય તો તે મનિને અગ્રાલ છે એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાલ છે તેમને વિષેનું ચિંતન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને? આથી જ દિવ્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચાર્યધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે, તેમને આત્માથી (કેલ્થથી) સ્વીકારીને જ માણુમે આલવું બેઠું છે

જ્ઞાનતત્ત્વના આ નિરૂપણ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતી સામગ્રીને દિવ્-કાલ અને કાર્ય-

૧ વીરમા પક્ષપાતે ના, ના દ્વેષ કપિલાદિમા

દેવસ્યમત જે બોલે, થકે સ્વીકાર તેહનો.

ચો. જિ. ૧૬૩ ૫૦ ૧૬૪ ચુક્ત્યા—ઉપવર્યા, ૫૦ ૧૬૪ ચુક્તિ હેતુમ્ ।

કારણત્વના ચોકઠામાં મૂકી મતિ જેવતા અર્થે છે આ જ્ઞાન તે એમ્પિરિકલ નોલેજ. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જે હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે આ વિચારસરણી આગળ વધતાં અજ્ઞેયવાદ(એગ્નોરિટસિઝમ) અને જ્ઞાનોપપ્લવવાદ(સ્કેપ્ટિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે એમાંથી બચવાની ધમ્મજા, વિજ્ઞાનનું સહાયત્વતાનુ (પ્રોબેબિલિટિનુ) ધોરણુ ઊભું કરે છે પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે, તો બીજી દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ—રેશનાલિઝમ—નો માર્ગ સ્વીકારીને સાસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે, અર્થાત્ સાસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરપરાગત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફિઠ્ઠિ) ઉપર નિર્ભર છે ૨

આ વિચારસરણીઓમાં એક બાબત સમત છે આત્મા, ઇશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— હલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રગ્રંથો છે, શાસ્ત્રગ્રંથોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઇશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞભાષિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલભે છે

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાતર અપરિહાર્ય છે, કારણ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને બુદ્ધિશક્તિના માપમાં મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષત્વ વ્યવહાર કરે, પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે એને પરંપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે—પોતાની પરંપરાગત આસ્થા સાચી, બીજાની જૂઠી, એ રીતે

‘કળ્યાણનું મોં કાણુ’ એવું વ્યવહારભીરુપણુ અથવા ‘આ કહે છે એ સાચું અને તે કહે છે એ સાચું’ એવા પ્રકારનું મતિમાન્દ એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી ગઈ શકે છે, અને વ્યવહારમાં ઝગડા ટાળી શકે છે બીજું એક માનસિક સમત્વ પણ સભવે છે એકે વિચારસરણી સળગ સાચી નથી, દેગેકમાં અશત સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ બીજી કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિરર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે ૩

આ બધું સમત્વ આલાસ છે, સમત્વ નથી સાચું સમત્વ તો વસ્તુસત્યમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતું અવિરુદ્ધ છે, એક છે એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે પરંતુ આ જાતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસૂફીમાં (એપિસ્ટેમોલોજીમાં) ધ્યાન નથી એને મિસ્ટિસિઝમ નામે કા તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્ય છે

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજવેલા જ્ઞાનની (એમ્પિરિકલ નોલેજની) આ મર્યાદા છે, અને જેઓ એમાંથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે, ‘આસ્થા’ને એમાં સ્થાન આપી અમુક આશ્વાસન મેળવી આત્મા, ઇશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જોકે કરી લેવાય છે પરંતુ એમાં કોઈ સત્યપ્રતિધાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ

૨ શબ્દાર્થ તત્ત્વના પૃથક્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માનને non-sense અર્થાત્ ‘અનર્થક કે બ્યર્થ’ ગણે છે

૩ સહજ અસ્મિત્વની કોએજિસ્ટન્સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તત્ત્વ છે, બીજો આધાર એ કે—‘જોકે અમારી સામ્યવાદી કે મૂડીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, છતાં હિંસાત્મક ઝગડામાં અત્યારની રિયલિટીમાં સર્વનાશ હોવાથી પરંપરાને પૂરતી ઉપર સાથે જીવવાં દેવાં અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બલાબલ પ્રકટ કરવા દેવું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, ભૌતિક બળની નહિ’

ભાગતીય વિદ્યાસરગ્નીમા જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે એક વહેનામા દેવના ધ્વનિપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામા અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બન્ને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર નાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર, ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવકલ્પના, અને વળી યોધામા ઉપક્ષવચન દર્શનિક દરિદ્રસૂરિ આ ગદ્યા વાદોમા ઊંચા લેતરેલા છે એમણે એમની અનેકાન્તવ્યવસ્થાઓ આ વાદોનું અવગાહન કરી કદાવી છે.

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમા વ્યસમ્મૂર્તિમા અમુક પરંપરા હોવી એ એક બાબત છે, તેનું કેનાળું પડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે તો એમાથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણુચક્ર વ્યવસ્થા કરે—અશ્વોના સ્વીકાર-પરિહાર કરે, અથવા અને એમાથી પોતાના અનુભવને અન્ય લાગે એવું તારતમ્ય થોળે એ બીજી બાબત છે એમાથી છવનદષ્ટિ કે ચિંતનદષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે દરિદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભાગતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે

આચાર્ય દરિદ્રસૂરિના ચિંતનવિદ્યાસના સ્થાનકો જાણવાના આપણી પામે કોઈ સ્વતંત્ર પૂગવા નથી પરંતુ એમના ગ્રંથો ઉપરથી અટકળ કરવાની 'શૂટ લઉં તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક સુક્તિમદ્વચન યમ્ય તમ્ય કાર્ય. પરિગ્રહ—એ ભાવનામા વ્યક્ત થાય છે, એમાથી મનિઅંગ વિદ્યાનોના સ્વીકારમા નગદેષપ્રેરિત પલપાતને યાતુ ઉપર ગમ્મવા બેઠે એ એ એમણે પોતાને માટે દક્ષિત કર્યું હશે એમને જિનપ્રતિષ્ઠાપરિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્ય બન્યું કારણ કે એ એમની સુદ્ધિને સગત લાગ્યું પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાના હતા, દષ્ટિવાદિ મુનિઓને ધ્રમણુ થયા પહેલા આદરપૂર્વક બોલા હશે, એ આદર ધ્રમણુ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય! છતાં વીંગતુ વચન એમને 'યુક્તિમત્' લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે :

ત્વક્ત્વાય પરહિતરત સર્વદા સર્વરૂપં

સર્વાન્નર વિવિધમસમ ચો વિજ્ઞાનાતિ વિશ્વમ |

બ્રહ્મા વિષ્ણુર્મવતિ વરદ શક્રો વા હરો (? જિનો) વા |

યમ્યાચિત્ત્ય ચરિતમસમ માવતત્ત્વ પ્રયથે || ૩૧ ||

(લોં તં તિં)

એમની મનિએ આ અને એની આગળપાછળના શ્લોકોમા ટ્યા શુણ્ણાળા દેવ 'પૂજ્ય' છે એ શોધી કાઢ્યું છે એમને નામની સાથે તદ્દગ નથી એમની મનિ પૂજ્ય દેવમા અમુક શુણ્ણ માગે છે અને અમુક શોધ નિગમકારે છે પણ એમની મનિ આટલું કલા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત 'અચિત્ત્ય' અને 'અસમ', 'કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ' એવું છે

પરંતુ જે 'અચિત્ત્ય' છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મનિજ્ઞાન અને એની 'યુક્તિ'નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી

શ્રી દરિદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય. એ અચિત્ત્વવસ્તુ ધ્વનિવિષયજ્ઞાનનર્તક મતિને

૪ જેણે સ્વાર્ધનો ત્યાગ કર્યો છે, જે પત્થનમાં રમખાણ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વાકાર, વિવિધ અને એકસરણુ નહિ એના વિશ્વને વિશેષે ક્યોને બોલે છે, જે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, વરદાન કંનાડ શકર હોય અથવા જિન હોય—જેનું અસાધારણ અને અચિત્ત્ય ચરિત છે તેને હું ભાવથી બનું છું

‘અચિન્ત્ય’ ખરું, પણ એમની વિચાર-યોજનામાં જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં ખીણ એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ ‘અચિન્ત્ય’ અનુભવગોચર થાય છે, જ્ઞાત થાય છે

શ્રી હરિભદ્રપૂરિને જ્ઞાનની આ ખીણ ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમાં દેખાઈ છે એમના યોગવિષયક ગ્રંથોમાં આ તત્ત્વ તરી આવે છે આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સક્ષેપમાં, પણ વિશદતાથી, યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયમાં છે, ખાસ કરીને ‘દીપ્તા’ નામની ચોથી યોગદૃષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાંચા છે. બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસમોહ. બુદ્ધિ એ ઇન્દ્રિયાર્થાશ્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે આગમ અર્થાત્ તે તે વિષયના શાસ્ત્રગ્રંથો(આજની ભાષામાં તે તે વિષયના સાયન્સ ગ્રંથો)માંથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન, અને અસમોહ એટલે સદ્નુજ્ઞાનથી, સાચા અનુજ્ઞાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસમોહ ઉ૦ ત૦, રત્નનો આખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણયિત થતો સ્પષ્ટ બોધ એ અસમોહ

બુદ્ધિર્જાનમસમોહસ્ત્રિવિધો ત્રોષ હૃષ્યતે ॥ ૧૧૮ ॥

ઇન્દ્રિયાર્થાશ્રયા બુદ્ધિર્જાન ત્વાગમપૂર્વકમ્ ।

સદનુજ્ઞાનવચ્ચૈતદસમોહોઽભિધીયતે ॥ ૧૧૯ ॥

રત્નોપલમ્બતઃજ્ઞાનતત્પ્રાપ્ત્યાદિ યત્ત્વાક્રમમ્ ।

હ્રોદાહરણ સાધુ જ્ઞેયં બુદ્ધ્યાદિસિદ્ધયે ॥ ૧૨૦ ॥

સદ્નુજ્ઞાન—જેનાથી અસમોહ બોધ થાય તેના ચિહ્ન એ કે ઇષ્ટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામાં પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સપત્તિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત્ ઇષ્ટરૂપી સપત્તિની પ્રાપ્તિ), ઇષ્ટ વિષે જિજ્ઞાસા અને ઇષ્ટની સેવા આદિ અસમોહ એટલે કે કોઈપણ જ્ઞાતના આવરણથી રહિત, સ્પષ્ટ, સ્વચ્છ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુજ્ઞાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેના આ લક્ષણ છે

આદરઃ કરણે પ્રીતિરવિષ્ણ સંપદાગમ ।

જિજ્ઞાસા તત્ત્વિસેવા ચ સદનુજ્ઞાનલક્ષણમ્ ॥

બોધના આ ભેદો પ્રમાણે માનવોના કર્મભેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ ફક્ત વર્તનારનું વર્તન અને સદ્નુજ્ઞાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા સ્પષ્ટ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે

તદ્વેદાત્ સર્વકર્માણિ મિત્રન્તે સર્વદેહિનામ્ ॥ ૧૨૮ ॥

સાસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયા હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ), આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસમોહથી થયા હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનું ફલ આપનારા છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધમીમાંસા સંસાર અને સસારાતીત નિર્વાણતત્ત્વ પરત્વે ધરાવે છે પરંતુ આ સસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે તે વિષે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

નિશ્ચયોઽતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદત્તે ન ચ ॥ ૧૪૧ ॥

ન ચાનુમાનવિષય ઇષ્ઠોઽર્થસ્તત્ત્વતો મતઃ ।

ન ચાતો નિશ્ચયઃ સમ્યગન્યત્રાપ્યાહ્વાધન ॥ ૧૪૨ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન—બુદ્ધિધન—કહેતા ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદૃષ્ટ્યા

૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોદ્ધવ ગ્રન્થ

અનુમાનનો વિષય જ નથી અનુમાનથી બીજી આગતોમા પણ સમ્યક્ નિગ્રહ થઈ શકતો નથી અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ

અતીન્દ્રિય વિષયોમા અનુમાનને અવકાશ નથી કાગણ કે એનાથી કોઈ સર્વસમન થાય એવા નિર્ણય ઉપર અવાતુ નથી આગતી પરિભાષામા કહીએ તો જેનું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવર્ધબી ભૌતિક વિજ્ઞાનમા સર્વજ્ઞાનિન્દ્રિયમનિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષનાની કસોટીને કાગણ, તેનું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કલ્પના તરફો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઈશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ ગહેવા નિયમો કે તરફો, સમગ્ર વિશ્વનું તત્ત્વ કે તરફો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સમનિતી દિશા તરફ જવાતુ નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જડતી નથી. કાન્તને દ્વિસૂત્રીની સમાલોચનામા ભિન્નભિન્ન મેટ્રાદિગિયનો પરમ્પરખાન કરતા દેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃદગ્નિને પણ દેખાયા હાગે છે એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે - “કુશળ અનુમાતાઓ યત્નથી અમૃત અર્થને અનુમિત કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપગદિત કરે છે. અતીન્દ્રિય પદાર્થો જે હેતુવાદથી જાણતા હોત તો આટલા કાળમા પ્રાણોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત.”

યત્નેનાનુમિતોઽપ્યર્થઃ કુશલેરનુમાતૃભિઃ ।

અમિતુક્તરૈરન્યૈરન્યયૈવોપપાદ્યતે ॥ ૧૪૩ ॥

જાયેરન્ હેતુવાદેન પદાર્થો યત્નવીન્દ્રિયા ।

કાલેનૈતાવતા પ્રાણૈઃ કૃતઃ સ્વાત્ત્વે નિશ્ચયઃ ॥ ૧૪૪ ॥

આમા શાસ્ત્રપડિત હરિભદ્રનો અગત અનુભવ દેખાતો નથી ?

પણુ આનો નિશ્ચય થયો નથી, નેથી શુદ્ધતર્કગ્રહ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘મહાન’ મોટો છે, ભારે છે, (ટી. અતિરીક) છે મુમુક્ષુઓએ એને ધોરી દેવો જોઈએ.

ન ચૈતદેવ યત્ તત્માચ્છુષ્મઃ મહાન ।

મિથ્યાભિમાનહેતુવાત્ ત્યાગ્ય એવ મુમુક્ષુભિઃ ॥ ૧૪૫ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાંસા છે ઉપર આપણે જેનું કે કાન્તની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason) ની આ મર્યાદા છે એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન નિર્ભર-અનુમાનપરંપરા, તર્કપરંપરા અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઈશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો કેમકે (ભાસ્યા—ગોપેલના શાસ્ત્ર ઉપર આન્યા) જ આલંબન છે પણ શાસ્ત્રો પરોલ છે, આગ્યા પરોલ છે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમુલક શુદ્ધિ કે બોધના જેનું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમા જ છે

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદ્નુબંધનથી થતા અનુક્રમે શુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ એવા બોધના ત્રણ પ્રકારો કલ્પી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તત્ત્વિર્ભર અને તત્ત્વર્થવસાથી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર રહ્યું અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સંભવ ગદે—જેમ જગતના દ્વિસૂત્રો કરતા આગ્યા છે પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃદગ્નિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે અતીન્દ્રિય વિષે જે કાઈ જાણી શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમા જ પશ્ચિમની પરિભાષામા કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમા

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમા વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાકષી લે છે

સ્વત્ત્વજ્ઞાન. સચ્ચદ્વ. શીલવાન્ યોગતત્ત્વર ।

જ્ઞાનાત્મવીન્દ્રિયાનર્થોક્તયા ચાહ મહામતિ ॥ ૧૦૦ ॥

જેમા આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સત્સદ્ગુણ શીલવાન્ પુરુષ યોગતત્ત્વ

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે. તેમ મહામતિએ કહ્યું છે મહામતિ એટલે પતંગલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનમીમાસાના નીચોડરૂપ છે, અને તેથી જ વારંવાર એમનાં અન્ય ગ્રંથોમાં આવે છે.

આગમેનાતુમાનેન યોગાભ્યાસરસેન ચ ।

ત્રિધા પ્રકલ્પયન્ પ્રજા લભતે તત્ત્વમુત્તમમ્ ॥ ૧૦૧ ॥ ૫

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગાભ્યાસ-રસવડે પ્રજાને જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે આમાં યોગાભ્યાસ છેવટે આવે છે આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમાં જ થાય

જિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મગલશ્લોકમાં જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે

નત્વેચ્છાયોગતોડયોગ યોગિગમ્ય જિનોત્તમમ્ ।

વીર વશ્યે સમાસેન યોગં તદ્દદૃષ્ટિમેદત. ॥ ૧ ॥

આચાર્ય હરિભદ્રની યોજનામાં આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે પોતે વિવિધ સપ્રદાયોના સાખ્ય-યોગ-શૈવ પાશુપત-‘વેદાન્તિક’ બૌદ્ધ-જૈનના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું ઊંડું અવગાહન કર્યું દેખાય છે યોગમાર્ગના એમના પોતાના અનુભવે અને ખીન્નઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સૂઝ છે એમ પડિત ડૉ. સુખલાલજી કહે છે તે સાચું છે ૬ એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમાં યોગના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે. ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ

યોગ વિષે કાઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ (શ્લોક ૩) શાસ્ત્રમાંથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રબોધથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ શાસ્ત્રમાં સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમાં મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્દેશથી—પ્રત્યક્ષતાથી—શાસ્ત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્ય-યોગ ત્રણમાં આ ઉત્તમ

શાસ્ત્રસંદર્શિતોપાયસ્તદતિક્રાન્તગોચરઃ ।

શક્ત્યુદ્દેકાદ્ વિગ્રેષેણ સામર્થ્યાલ્લ્યોડયમુત્તમઃ ॥ ૫ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિના કારણો તરત્તમા શાસ્ત્રથી જાણાતા નથી, યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જાણાય છે

સિદ્ધાલ્લ્યપદસપ્રાપ્તિહેતુમેદા ન તત્ત્વતઃ ।

શાસ્ત્રાદેવાવગમ્યન્તે સર્વથૈવેહ યોગિમિ. ॥ ૬ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાક સાલગતા જ એવી સિદ્ધિ થઈ જાય (૭) પણ શાસ્ત્ર લખનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે, અને સર્વસ્તવ આદિ તરત્તોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે પ્રાતિભજાન એટલે માર્ગોનુસારિનું

૫ આગમે અનુમાને ને યોગાભ્યાસરસે વળી

સરકારે જે ત્રિધા પ્રજા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ

૧ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં જે આઠ કે નવ રસદૃષ્ટિઓ આવે છે—જેનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમાં પણ વિનિયોગ થતો હોય તે ઉપરથી તેમની આઠ દૃષ્ટિની પરિભાષા સૂઝી હોય

પ્રકૃષ્ટ ઊંઘ નામનું જ્ઞાન, અથવા યોગબિન્દુની ડીકા(શ્લોક ૫૨ ૫૦ ૧૧૪)મા કંતુ છે તેમ સહજ પ્રતિભામાથી ૭ જાગતું જ્ઞાન આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

ન ચૈતદેવ યત્ તસ્માન્ પ્રાતિભજ્ઞાનસંગત ।

સામર્થ્યયોગોઽવાચ્યોઽસ્તિ સર્વજ્ઞત્વાદિસાધનમ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રસૂત્રિનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે શાસ્ત્રયોગ યુગ્તા સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે. સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગના જ સમન્વય છે, પ્રાપ્ત થાય છે

૬

હરિભદ્રસૂત્રિના આતઙિક વિદ્યાત્મનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો એમા એક સ્થાન સુક્તિમદ્ વચનં વચ્ચે તત્ત્વ કાર્ય પરિવ્રહ—નું છે સુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન આ હેતુવાદનું વ્યવહારમા ગ્થાન ખરું પણ હરિભદ્રસૂત્રિ જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પ૦ સુખલાલજીના શબ્દોમા—‘સમર્થ્યન’ બોલ્યા કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રશ્યો પરત્વે જ સમજે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમા હેતુવાદ ચાલતો નથી, એમા તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદર્શિને જ અવકાશ છે અર્થાત્ હરિભદ્રસૂત્રિને જે સમન્વય પ્રાપ્ત થયું તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિદ્યાસત્ત્વ ખીટું સ્થાનક યોગદષ્ટ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય હેતુમદ્ તર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદષ્ટ જ છે, અને આત્મ જ્ઞાન જ હરિભદ્રસૂત્રિને સર્વજ્ઞાનીઓમા સમન્વય—એકત્વનું ભાન કરાવે છે

પોને આ મુદ્દાનું પ્રતિષાદન સ્પષ્ટતાથી ભાગ દઈને કરીકરી યોગદર્શિઅસુમ્યયમા કરે છે .

ન તત્ત્વતો મિત્તમના. સર્વજ્ઞા બહવો યત. ।

મોહસ્તદ્વિમુક્તીના તત્ત્વેદાશ્રયણ તત ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ ચ કશ્ચિન્ પારમાર્થિક એવ હિ ।

સ એક એવ સર્વે વ્યક્તિમેદેઽપિ તત્ત્વત ॥ ૧૦૩ ॥

ન મેદ એવ તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાના મહાત્મનામ ।

તથા નામાદિમેદેઽપિ ભવ્યમેતન્મહાત્મમિ ॥ ૧૦૪ ॥

સસારાતીતતત્ત્વ તુ પર નિર્વાણસન્નિતમ્ ।

તદ્વ્યક્તમેવ નિયમાચ્છન્દમેદેઽપિ તત્ત્વત ॥ ૧૦૫ ॥

સદાશિવ પર વ્રહ્મ સિદ્ધાત્મા તથતેનિ ચ ।

શ્ચૈન્તદ્વ્યતેઽન્વયાદિકમેવૈવમાદિમિ ॥ ૧૦૬ ॥

✽ ✽ ✽

જ્ઞાને નિર્વાણતત્ત્વેઽસ્મિન્નસમોદ્દેન તત્ત્વત ।

પ્રેક્ષાવતા ન તત્ત્વકો વિવાદ ઉપપત્યતે ॥ ૧૦૭ ॥

સર્વજ્ઞો બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમા ભિન્નમત છે એમ નથી અવિમુક્તિ^૮ કહેના ભક્તોનો એ તો મોડ છે, તેથી સર્વજ્ઞોમા ભેદ રાખ છે સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી) તે સર્વજ્ઞ, વ્યક્તિભેદ હોવા જા, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩) સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમા નામ આદિથી ભેદ હોવા જા તત્ત્વથી ભેદ જ નથી મહાત્મનિઓએ આ સમજતું જોઈએ (૧૦૭) સસારથી અતીત

૭ યોગદર્શિ અસુમ્યયમા આવનો શકત્યુદેકમાં ‘શકિત’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ પ્રત્યભિજ્ઞા દર્શનની પરિભાષા છે

૮ મુદ્રિત પાઠ અવિમુક્તીના છે પરિત રોંઠ સુખલાલજી અચ્ચે છે કે ‘અવિમુક્તિ’ (કે અવિમુક્ત) પાઠ હોય એ ખોલ પદિભાષાનો શબ્દ છે એને અર્થ શબ્દાણુ કે ‘ભક્ત’ એવો યાય છે

એણે નિર્વાણ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમા નિયમથી એક જ છે (૧૨૭) સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથતા—એવા અન્વયક (લિનલિન) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં એ કહેવાય છે સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ શૈવોનું, પર એટલે પ્રધાન સાખ્યોનું, બૃહત્ત્વ-મોટાપણાથી અને ‘બૃહત્ત્વ-ફલતું વર્ધમાન થતું’ હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીનું, સિદ્ધાત્મા-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આર્હતોનું, કાલના અત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથતા જોઈએ—(આ બધા) એક જ તત્ત્વ છે લિન શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮) અસમોહથી (અર્થાત્ સદ્ગુણથી—સત્ક્રિયાથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણ તત્ત્વને જાણતા વિચારશીલ પુરુષોમા એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિષ્ણુ હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઋગ્વેદની પક્તિ એક સદ્ વિપ્રાં બહુવા વદન્તિ (મં ૧, સૂ. ૧૬૪, ઋ ૪૬) અપરિચિત તો ન જ હોય.

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામા-કથનમા ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રસૂરિ કહે છે કે જે અર્વાંગદશો હોય છે (અર્થાત્ યોગદષ્ટિ જેમની ઊધડી નથી એવા—આ તરફ જોનારા—પેલી તરફ જોનારા નહિ) તેઓ સર્વજનો અભિપ્રાય બળ્યા વિના તેમનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે, તે યોગ્ય નથી તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૬), અને દાખલો આપે છે કે જેમ આધનાઓએ કરેલો અદનો પ્રતિક્ષેપ અસંગત છે તેમ અર્વાંગદશોએ કરેલો સર્વજનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮)

તદભિપ્રાયમજ્ઞાત્વા ન તતોર્વાંગદશા સતામ્ ।

યુજ્યતે તત્પ્રતિક્ષેપો મહાનર્થકર પરઃ ॥ ૧૩૭ ॥

નિજ્ઞાનાથપ્રતિક્ષેપો યથાન્ધાનામસજ્જત ।

તદ્વેદપરિકલ્પશ્ચ તથૈવાર્વાંગદશામયમ્ ॥ ૧૩૮ ॥

સર્વજ્ઞ આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સભવતો નથી તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્ધોના જેવા હોવાથી એમાંથી કાઠ ફલિત થતું નથી

નિશ્ચયોઽતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદતે ન ચ ।

અતોઽપ્યન્ધાન્વકલ્પાના વિવાદેન ન કિચ્ચન ॥ ૧૪૧ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજનો વિષે સાપ્રદાયિકોમા જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રસૂરિ પર થઈ શક્યા છે તેનું કારણ અર્વાંગદશ તાર્કિકમાંથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે, અને એ દષ્ટિથી જ શુદ્ધ તર્કનો પોતે લાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વજ્ઞ ‘બ્રહ્મ’ને અસંગત ગણે છે કારણ કે મુક્તિમા લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી ‘બ્રહ્મ’નું શું કામ છે ?

મહઃ સર્વત્ર તત્ત્વેન મુમુક્ષુણામસજ્જત ।

મુક્તૌ ધર્મો અપિ પ્રાયસ્ત્યક્તવ્યાઃ કિમનેન તત્ ॥ ૧૪૬ ॥

૭

ભારતવર્ષની પરપરામા વૈદિક, જૈન અને જૌદ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે, એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આવું વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અલ્પ જ્ઞાનને લાગે છે હરિભદ્રસૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો ‘મહતા વર્ત્ત’—મોટાઓનો માર્ગ—સૂચ્યો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુર સર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું

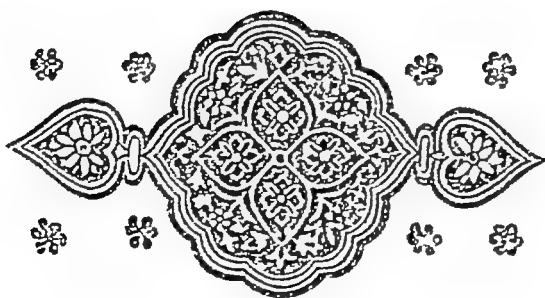
તદત્ર મહતા વર્ત્ત સમાશ્રિત્ય વિચક્ષણૈઃ ।

વર્તિતવ્ય યથાન્યાય તદતિક્રમવર્જિતૈઃ ॥ ૧૪૭ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમા જ છે એમ નથી, પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે ‘ જે પરત્વે તાર્કિક દ્વિવચ્ચો પરસ્પર જુદા પડે છે, તત્પરત્વે મિસ્ટિક સુદ્ધીઓ સમત થાય છે.’ એક મી હેપોલ્ડ (F C Happold) એના ‘મિસ્ટિકિઝમ—અધ્યયન અને મતમ્મુચ્ચય’ (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમા આ પરત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતા કહે છે કે “ What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made ” (p 17)

“ જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે જાળન બહુ સ્પષ્ટ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના ભેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મત્સંગત સમાનતાઓ જે મિસ્ટિકલ અનુભવના તાત્પર્યનુ સાચુ વાસ્તવિક મહ્યાકન કરવુ હોય તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ ”

આનો ખુલાસો હરિભક્તશ્રીની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાન્સામા છે અતીન્દિયાર્યને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાન્સામા (Epistemology) મા સ્થાન આપવાથી જ તે થયે, —સિદ્ધાંત કે એ અનુભવોને મન્નન કે મૃગજલ સમુ માની અવગણીએ ।



॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક
અવતરણનું ટિપ્પેટન ગ્રંથને
આધારે મૂળસ્થાન

આ કિનીમહત્તરાસ્ટ્રનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી હરિભદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજને ધર્મસંગ્રહણી નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી મલ્લયગિરિજી મહારાજને વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ (સૂરત) તરફથી ૩૯માં તથા ૪૨માં ગ્રંથાંક ૩૫૯ વિક્રમસવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે

આ મહાન ગ્રંથ મુખ્યત્વે દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની દીકામાં મલ્લયગિરિ મહારાજને દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલા છે આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે

(૧) ધણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલા વાક્યો એટલા ટૂંકા હોય છે કે એનો યથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે. મૂળ સ્થાનનો જો પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સદર્ભોનું નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી સ્પષ્ટ સમજાય છે

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે મૂળ સ્થાનનો પત્તો જાણવામાં તેના આધારે પાઠ બરાબર શુદ્ધ કરી શકાય છે

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી મૂળ સ્થાન જો જાણ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની દીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ બરાબર સમજી શકાય છે

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા ક્યા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જાણી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે ગણીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાંચીએ ત્યારે વાંચનની સ્પષ્ટતા અને આનંદ કોઈ જુદા જ હોય છે

(૫) કેટલાંક અવતરણોનું વર્તમાન યુગની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાંયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથો ધણાખરા નષ્ટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાંથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની જાય છે કેટલાંક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથો નષ્ટ

થઈ ગયા હોવા છતાં એ મોટા પ્રમાણમાં એવા અંશો છે કે જેના ટિપ્પણ લાપામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે લાપાતરો થઈ ગયેલા છે. જે કે સંસ્કૃત લાપામાં એ અંશો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતાં એના જે ટિપ્પણ લાપાતરો સચવાઈ રહેલા છે તે પણ ખામ ઉપયોગી થાય તેમ છે. ટિપ્પણ અંશો સ્વતંત્ર રીતે અમળ્યા એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિપ્પણ અંશોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અસરપે પણ દોષ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ઘણો પરિશ્રમ કરે છે. વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિપ્પણ લાપાતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ અંશોનું અપાર પરિશ્રમ હાવીને પણ અધ્યયન કરી ગયા છે. જૈન દાર્શનિક અંશોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ભૂત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક અંશોના પાકો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે. જે તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ઘણા આકર્ષાય તેવું છે. આ વિષે અમે જૈન આન્ધાન સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર નયન્યક અંશની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે.

ટિપ્પણ લાપાતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિષે વૈશેષિક સૂત્ર કે જે ગાયકવાડ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમાં નં. ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમાં પરિશિષ્ટમાં (પૃ. ૧૫૩-૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે. હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ.

ધર્મસંગ્રહણીની વૃત્તિમાં (પૃ. ૧૨) વદુક્તમ્—“યદેવ ચ વદન્ નિત્તત્ત્વમારોપિતમ્ । યત્તત્ત્વ જગતે જગાદ વિજ્ઞી” હિતિ । આટલો પાક ઉદ્ભૂત કરેલો છે સપાદકે અન્ય અર્થને આધારે ટિપ્પણીમાં સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

વુદ્ધયા કલિકયા વિવિક્તમપરિવદ્ધપમુલ્લિખ્યતે
વુદ્ધિર્નો ન વહિયંદેવ ચ વદન્ નિત્તત્ત્વમારોપિતમ્ ।
યત્તત્ત્વ જગતે જગાદ વિજ્ઞી નિ.ગોપદોપદ્વિપો
વક્તાર તમિહ પ્રણમ્ય શિરઝાગ્રહ સ વિસ્તાર્યતે ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં અપોહવાદનું નિરૂપણ કરતા અનેક અંશો છે. સંસ્કૃતમાં જે કંઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પામે જ્યારે બૌદ્ધ અંશોના—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ અંશોના—ટિપ્પણ લાપાતરો આવ્યાં ત્યારે તપાસ કરતા જણાયું કે ધર્મોત્તરે રચેલા અન્યાપોહ પ્રકરણની આ પ્રથમ કારિકા છે. જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિપ્પણ લાપાતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) હમણાં બહાર પડેલા છે તેમાં ૧૩૮માં ભાગમાં પૃ. ૭૩થી ૭૮માં આ અંશનું ટિપ્પણ લાપાતર છપાયેલું છે. Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના કોટાઓ ઉપરથી બ્લોડ બનાવીને આ અંશો, જાપવામાં આવેલા છે કેટલોગના ક્રમ નંબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ અંશ છે. ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિપ્પણ પાતામાં આ અંશ છે. ટિપ્પણ લાપાતરમાં આ સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ છે.

કેળ યઠસ જ્ઞે બે યદ વો દદ વલેવ જાલવ જોસ રયેવ યદ રવ યસુવ ય ।
જ્ઞે વેવ જો વેવ રેતેવ ય બેવ જ્ઞે વજયાસ યદ ભેવ વર્જેવ ય બે ।
૧ર્જેવ રે ભેવ જાસુવ ય વૂવ જુવ યદ ર વ વલુસ જ્ઞેવ સુવ ય ।
જાસુવ યદ ર યદ બેવ રેવ યર્જેવ જુવ લક્કવ વસ સેવ ય રે ભેવ વલવ ।

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિપ્પેટન અન્યને આધારે મૂળ સ્થાન • ૧૩

આ ટિપ્પેટન કારિકા તે ધર્મસંગ્રહણી વૃત્તિમાં ઉદ્ધૃત કરેલી સસ્કૃત કારિકાનો જ ટિપ્પેટન ભાષામાં અનુવાદ છે ટિપ્પેટન ભાષાંતરનું સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પગથી અર્થ સમગ્ર શક્યો અત્યત દુષ્કર છે. આ સસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમગ્ર શકાય તેમ છે

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રંથકાગે કયા ગ્રંથને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રંથના અશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ વાપ છે જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં આવા તો ઘણા અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સસ્કૃત ગ્રંથનાં ટિપ્પેટન ભાષાંતરમાં જોવા મળે છે આ વિગતમાં વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેપણા કરે

પૂન્યપાદ ગુરુદેવ મુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તેવાસી મુનિ જખૂવિજય

વિ સં ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮

મળવી (કચ્છ)

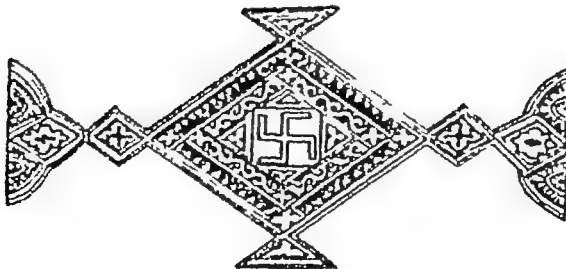
કર્મ આપલ મુદ્દેવ છે હતા આનુ કર્મક રવશ પ જાણવાની ઇચ્છાવાળાઓ માટે દેવનાગરીમાં આનુ લિખ્યતર કર્મને નીચે આપ્યું છે

તોંન્ બ્રુન્ બ્લો યિ ગદ્ ગિ રદ્ બ્રિન્ ગ્દાન્ ગ્વિસ્ દપેન્ પર રવ્ વ્રુસ્તન્ પ ।

બ્લો મિન્ સ્વિ મિન્ દે જિદ્ મ યિન્ ન્મો વ્રુત્તગ્સ્ ગદ્ જિદ્ વ્રુર્જાદ્ પ યિ ।

ડમ્મો ટ દે જિદ્ ગુતુદ્સ્ પ નેન્ ગ્યલ્ મ્દડ વ મ હુસ્ સ્વયોન્ વ્રલ્લ વ ।

ગ્સુદ્ મ્મદ્ ગદ્ યિન્ દે લ મતોંસ્ ફયગ્ ડહ્લ્ નસ્ સેલ્ વ દે ડવિર્ વ્રુદ્ ।



પ્રમાણુમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

સાન્નીય દર્શનોમા જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જોવામા આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબનોમા પરસ્પરનો મતભેદ છે એમા પ્રમાણુની સમ્યા તથા જે પ્રમાણુ સ્વીકારવામા આવ્યા છે એના લક્ષણોમા પરસ્પર ભિન્નતા જોવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનુ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ ભિન્ન હોય એ પણ વાસ્તાવિક છે આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામા પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણુ દરતા પાછળના આચાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અંતે તે તે પદાર્થનુ લક્ષણુ આપે છે એમા પણ ભિન્નતા જોવામા આવે છે આ દૃષ્ટિએ જ આપણે ‘પ્રમાણુમીમાંસા’મા હેમચંદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ જોઈએ

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણુ પ્રમાણુના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચંદ્ર એમની ‘પ્રમાણુ-મીમાંસા’મા પ્રત્યક્ષનુ લક્ષણુ આ પ્રમણે જણાવે છે

‘વિશદ. પ્રત્યક્ષમ ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણુને અમળવના આચાર્ય ઠહે છે કે વિશદ અર્થાત્ સ્પષ્ટ એવો સમ્યક્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જાનનુ—પ્રમાણુનુ લક્ષણુ છે આ સત્રમા સમ્યક્-સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણુ સામાન્યનુ જ લક્ષણુ ‘સમ્યગર્થનિર્ણય. પ્રમાણમ એમાથી અનુવૃત્ત કરવામા આવ્યુ છે આ રીતે પ્રત્યક્ષનુ આનુ લક્ષણુ વિશદ સમ્યગર્થનિર્ણય. પ્રત્યક્ષમ એવુ થયુ ગણાય જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રાચાર્યનુ આ લક્ષણુ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે અર્થાત્ એક પ્રત્યક્ષ જેને સાવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને જોતના અનુભવમા થાય છે એ પ્રત્યક્ષ, ખીલુ પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ હિંવા કેવલ-પ્રત્યક્ષ જેમા સ્વરૂપનો-આત્માના પોતાના રૂપનો સ્પષ્ટ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે આ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમા વૈનઘ એટલે કે સ્પષ્ટતા એક પ્રકારે સગળી જ રહે છે વસ્તુન મુખ્ય પ્રત્યક્ષની સ્પષ્ટતા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય સ્પષ્ટતા પણ છે

૧ જુઓ પ્રમ લમીમાંસા, અં ૦ ૧, આં ૧, સં ૧૩, તપાદક પં મુખલાલજી સચવી સિંધી જૈન ગ્રંથમાલા

૨ જુઓ એવન સં ૧ ૧ ૨

આ અપેક્ષા એટલે શું એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે

ઉપમાણાન્તરાનપેક્ષેદન્તયા પ્રતિમાસો વા વૈશદ્યમ્ ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ધતર પગેક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણુની જેમા જરા પણ અપેક્ષા ન હોય, એટલે તે પદાર્થનુ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામા જે સ્વાતન્ત્ર્ય-અન્ય પ્રમાણુની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય છે આ જ લક્ષણને સ્પષ્ટ કરવા અને જરાજર સમજવા ખીજો પણ વિશ્લેષ મૂકે છે 'દ્વન્તયા પ્રતિમાસો વા' આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આખથી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ 'પદાર્થ' આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન નાવ્યાવહારિક-પ્રત્યક્ષમા તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે જ્યારે મુખ્ય-પ્રત્યક્ષમા ક્રિયા કેવળ પ્રત્યક્ષમા આવુ પ્રત્યક્ષ યા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બધેકે જે કાઈકે વધારે કોઈ પ્રત્યક્ષનુ વૈશદ્ય એટલે કે સ્પષ્ટતા એમા પણ છે જ

આમ હેમચંદ્રે આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણમા પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ ખીજા પ્રકારના લક્ષણનો સંક્ષેપમા છતા સંપૂર્ણ ખ્યાલ આવી જાય છે પોતે દ્વેલ આ લક્ષણની ચર્ચામા એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણની પણ ટૂંકી છતા સંપૂર્ણ ચર્ચા કરી છે. આ રીતે પોતાનુ લક્ષણ ટૂંકુ હોવા છતા નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી જતાવ્યુ છે. આ ચર્ચામા એમણે સૌ પહેલા ન્યાયવૈરોધિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકાં કેરેલ લક્ષણને તપાસ્યુ છે એને આપણે પણ વિચારીએ

‘દ્વન્ત્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનમવ્યવદેશ્યમવ્યભિચારિ વ્યવસાયાત્મક પ્રત્યક્ષમ્ ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ વસ્તુના સમઘથી ઉત્પન્ન થયેલ, શબ્દથી અવ્યવહાર્ય, અવ્યભિચારિ એવુ જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ ‘ન્યાયસૂત્ર’ના લક્ષણનો થાય

હેમચંદ્રાચાર્ય આ સ્થળે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સમઘ ક્રિયા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત કોઈ ન શકે એમ જણાવી નૈયાયિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સહવિનતાનુ ખાન કરે કે આ દર્શનમા દોષ આપે એ પ્રાચીન પરપરા અનુસાર સહજ છે પરંતુ આ મ્થળે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા ખીજા જ પ્રકારની છે એમણે આ મ્થળે ન્યાય-પગપરામા જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમા ફેરફાર કરી આ લક્ષણ જ ખોટી રીતે ઘટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે સ્પષ્ટ અશુભિર્નિર્દેશ કર્યો છે એમા એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે

ઉપરના સૂત્રને ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે. ઇન્દ્રિય અને એના સમઘથી ઉત્પન્ન થતુ જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે આત્માનો મન સાથે સમઘ થાય છે, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે આમ ત્રણેય પ્રકારના સમઘથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામા આવે છે સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક કોઈ ‘અવ્યવદેશ્ય’ છે, એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી શબ્દ કે અર્થનો સમઘ જાણનારને કે ન જાણનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સમઘથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે કોઈ એને ‘રૂપને જાણું છે’ કે ‘રસને જાણું છે’ એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે પ્રત્યક્ષ તો અદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવ-માયાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સહવિત ન થાય એ માટે છે. આ ઉપરાંત એ અવ્યભિચારિ અર્થાત અવિસવાદિ અભ્રમાત્મક હોવુ જોઈએ જેમ કે દૂરથી પાણી જેવુ જોઈને મૃગજળમા પાણીનુ જ્ઞાન એ ભ્રમાત્મક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

સંબધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે. વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોવું જોઈએ અર્થાત જો એ સશયસ્વરૂપનું હોય તો ધન્વિય અને અર્થના સંબધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સશય છે આમ ગૌતમના મતે ધન્વિય અને અર્થના સંબધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમા યોગીઓને થતું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ધન્વિય છે આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે. પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર 'તાત્પર્યટીકા' નામની ટીકા લખનાર વાયસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે આ સૂત્રમાના 'અવ્યપદેય' પદનો તેઓ નિર્વિદ્વદ્ધ અર્થ કરે છે અને 'વ્યવસાયાત્મક' પદનો સ્વિદ્વદ્ધ અર્થ કરે છે આમ આ સૂત્રમાથી તેઓ નિર્વિદ્વદ્ધ અને સ્વિદ્વદ્ધ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના દ્વિતિ કરે છે આમ કરવાનું સહવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુરૂપ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ માને છે એને જખખેસતો કરે છે 'અવ્યપદેય' પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણ ખરાબર છે એમ કહી નિર્વિદ્વદ્ધ પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે આ કારણે ત્રિલોચન, વાયસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પરિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખડન કરે એ મ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાયસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિનોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિગેષતા છે આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિખર્ચાસ કરવામા આવ્યો છે એ વિગે સૌ પહેલાં સ્પષ્ટ નિર્દેશ એમણે જ કર્યો છે તેઓ સ્પષ્ટ જણાવે છે કે

‘અથ ચ પૂર્વાચાર્યકૃતવ્યાख्याવૈમુખ્યેન સદ્વ્યાવદ્વિશ્વિલોચનવાચસ્પતિપ્રમુલૈરયમર્થ’ સમર્થિતો યથા—દ્વિતિયાર્થસન્નિકષેપોત્ત્વ જ્ઞાનમવ્યભિચારિ પ્રત્યક્ષમિત્યેવ પ્રત્યક્ષલ્ચ્છણમ્ । ‘યત’ શબ્દાઘ્યાહારેણ ચ યત્તેર્ગેનિત્યામિત્તગ્ન્યાદુક્તવિગેષણવિશિષ્ટ જ્ઞાન યતો મન્વતિ તત્ તથાવિધજ્ઞાનસાધન જ્ઞાનરૂપમજ્ઞાનરૂપં વા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણમિતિ । મત્ય ચ પ્લભૂતસ્ય જ્ઞાનસ્ય દ્વયાં ગતિરવિકલ્પક સવિકલ્પક ચ । તયોરમયોરપિ પ્રમાણરૂપત્વમભિવાતુ વિમાગવચનમેતદ્ ‘અવ્યપદેય વ્યવસાયાત્મકમ્’ ક્વતિ ।^૧

આ રીતે વાયસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના ત્રિલોચન જેવા ન્યાયના અન્ય ધુધર પરિતોએ સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને હજી નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે કર્યો છે એ સંક્ષેપમા પણ સ્પષ્ટ જણાવ્યું છે આપણે ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને જે અર્થ કર્યો છે એ જોઈ ગયા છીએ એમા ‘અવ્યપદેય’ પદનો અર્થ નિર્વિદ્વદ્ધ નથી કર્યો વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર પણ આનો અર્થ નથી લેતા પરંતુ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સ્વિદ્વદ્ધ તથા નિર્વિદ્વદ્ધ એ રૂપના જ સૂત્રકાર પામે નહોતી, નહિ તો જેમ^૨ અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે ગણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત પરંતુ ત્યાં ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ વાર્તિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાથી જ બૌદ્ધ દર્શનને હજી એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ દ્વિતિ કરી જતાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે ત્રિલોચન તથા વાયસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિનોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો. આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર હજી નથી એ વાત સાચી છે

જૈન મતે ધન્વિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાવ્યાવદારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

૧ જુઓ ‘પ્રમાદભીમાત્રા’ સં ૫૦ સુખલાલજી ‘સિધ્ધા જૈન ગ્રંથમાલા’ પૃ ૨૨

૨ જુઓ ન્યાયશાસ્ત્ર અગ્ર ૧, આં ૧, સૂ ૪

છતા સ્થિતિ પ્રત્યે કરણ નથી જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામા પણ કારણ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણોથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે ^૭ સાથ સાથ એમણે જૌહોના મીમાંસાકોના તથા સામ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની આ આખીએ ચર્ચામા જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતા સ્પષ્ટ રીતે જુદુ પડે છે ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમા ઇન્દ્રિય અને અર્થના સન્નિર્કર્ષને જે એક કારણરૂપે જાણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાધો નથી. જો કે આશુપ્ર પ્રત્યક્ષમા ઉત્પત્તિમા પણ આ સન્નિર્કર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામા નથી આવતો પરંતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિર્કર્ષ એ પ્રમાણ નથી બનતો. વળી જ્યાં આત્મસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમા ઇન્દ્રિય કે મન જેમાથી કોઈપણ કારણ નથી આ પ્રમાણે જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક તથા ભારતીય દર્શનોમા કે આત્મ-સાક્ષાત્કારની બાબતમા આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોઇન્દ્રિય મન વગેરેને કારણ ન માનવામા રહેલી છે આ રીતે જૈન દર્શનમાં મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામા આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી આવતું પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અત કરણ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામા કારણ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માનો-પોતાના-સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતા આત્મા સુક્ત થાય છે

સામ્ય તથા યોગમા તેમ જ ન્યાય વૈશિષ્ઠિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે. એક પ્રકારે જૌહોના મતમા પણ તત્ત્વજ્ઞાનમા ચિત્ત નિમિત્ત છે અલબત્ત, એમના મતમા ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર કવ્યો નથી આત્મા એમના મતમા જ્ઞાનસન્તતિરૂપ છે આ જ્ઞાનસન્તતિનું બધું થઈ જવું એટલે કે એનો આત્યન્તિક ઉચ્છેદ એ જ નિર્વાણ ઓલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે આમ મૂળભૂત ફરકમા મોક્ષ થતા જ્ઞાનસન્તતિ પણ રહેતી નથી આત્મા દ્રવ્યરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉચ્છેદ થાય છે જૌહોના નિર્વાણની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે ન્યાય-વૈશેષિક મતમા તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતા આત્મા તો રહે છે પણ સમવાય સબધથી રહેનારા એના એકપણ વિશેષ ગુણ રહેતા નથી આમ મોક્ષમા વિશેષ ગુણ વિનાનો આત્મા રહે કે ન રહે એમા બહુ ફરક નથી આ પણ એક પ્રકારનો આત્માનો ઉચ્છેદ જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતયા કહેવામા નથી આવ્યો જૈન દર્શન આ બાબતમા સ્પષ્ટ છે મોક્ષ એ આત્મ-સાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમા જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉચ્છેદ થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમા વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમા બ્રહ્મસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે એમના મતે બ્રહ્મ સત્ ચિત્ત તથા આનંદ સ્વરૂપ છે આમ જરાએક ઉડેથી તપાસીએ તો જાણી શકે ન્યાય-વૈશેષિક તથા જૌહો મતમા તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે કેમ એ શક્ય છે, જ્યારે જૈન મતમા એમ નથી એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ

પ્રત્યક્ષના-સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમા પણ જૈન દર્શનની દષ્ટિ કાર્મિક વિશેષ સૂક્ષ્મ છે આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો જે પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમાં પણ ન્યાય-વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી ઊભી થયેલ છે એ પણ આપણે

૭ જુઓ 'પ્રમાણમીમાંસા' પૃ. ૨૩

૮ જુઓ એન પૃ. ૨૩, ૨૪

તપામી ગયા છીએ જૈન દર્શનમા આમ નથી એમા પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ઘણી અદુર છે તે જ જણાવી છે આ અવસ્થાઓની જાણ જાતાને મન દ્વારા ઇન્દ્રિયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમા મનની ગતિની અનિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ સ્પષ્ટ છે અવગ્રહ, ઈદા, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારો હેમચ્છે સ્પષ્ટ રીતે પ્રમાણુસીમાંસામાં સમજાવ્યા છે આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ પહેલો પ્રકાર સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

“અધ્યર્થયોગે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહ. ।

એટલે કે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સંબંધ થતા જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય એ અવગ્રહ છે. આ અવગ્રહમા વસ્તુના વિશેષોનું ગ્રહણ થતું નથી, પરંતુ ‘આ કાઈક છે એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે આમા કાઈક છે એટલી પ્રતીતિ સ્પષ્ટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું ગ્રહણ—યથાર્થ ગ્રહણ નો આમા સ્પષ્ટપણે થાય છે જ આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ઈદા છે આને સમજાવતા તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિશેષાકાદ્ગ્રહણમીદા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય ગ્રહણ થયું હોય એવા કોઈ અર્થની—પદાર્થની વિશેષ આકાક્ષા થાય તથા એ આકાક્ષા થતા મનમા આ અસુઠ પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ઈદા કહેવામા આવે છે અહીં અવગ્રહ અને ઈદાની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમા પાણુ પ્રમાતાને સશય યતો હોય છે પણ આ સમય મનની અત્યન્ત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી આ ઈદા અને ઊદ વચ્ચે ફરક છે એ બન્નેનો ભેદ હેમચ્છ આ પ્રમાણે સમજાવે છે .

૧૧ ક્રિકાલગોચર સાધ્યઘાઘનયોર્વ્યાસિગ્રહણપદુરૂપો ચમાશ્રિત્ય ‘વ્યાસિગ્રહણકલે યોગીવ સમ્પચ્ચતે પ્રમાતા’ ઇતિ ન્યાયવિદો વચ્ચન્તિ । કંઠા તુ વાર્તમાનિકાર્યવિપયા પ્રત્યક્ષપ્રમેદ કલ્પયૌનસ્ત્યમ્ ।

અર્થાત ઊદ એ ગણેય કાળનો સ્પર્શ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમા પડુ એવો કોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (અર્થજ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે અર્થાત વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અચર હેઠળ આવતી બંધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાતાને ઊદ દ્વારા થાય છે જ્યારે અહીં ઈદા તો દક્ષ વર્તમાનકાળમા જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ ગયું છે એનું જ ગ્રહણ કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે આમ ઊદ અને ઈદા વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સૂક્ષ્મેક્ષિકા દ્વાગ સ્પષ્ટતા કરે છે ઈદા એ પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ઈદા પછી તુરંત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે અવાયને સમજાવતા આચાર્ય હેમચ્છ જણાવે છે કે—

૧૨ કંતિવિશેષનિર્ણયોઽવાય ।

ઈદાએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અન્તિમ અવસ્થા છે અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે, એટલે કે એનો સ્પષ્ટાગ આત્મામા પડે છે અને બીજાવા એ સ્પષ્ટકારને બળે સ્મૃતિ થઈ ગયે છે માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતા જણાવે છે કે—

૮ બુદ્ધો એજન ગ્રં. ૧. ૧. ૨૬

૧૦ બુદ્ધો એજન ગ્રં. ૧. ૧. ૨૭

૧૧ બુદ્ધો પ્ર મીમાંસા ગ્રં. ૧. ૧. ૨૭ ઉપરનું બ.બ. પૃ. ૨૧

૧૨ બુદ્ધો એજન ગ્રં. ૧. ૧. ૨૮

૧૩ સ્મૃતિદેતુધારણા ।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સંસ્કાર એ ધારણા છે આ સંસ્કાર એ ન્યાય-નૈશેધિકના મતે જ્ઞાનથી અતિગ્રિહિત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સંસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ-ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુદર રીતે કરે છે પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણ

૧૪ અવિચ્છેદ ધારણા હોઈ (વિશેષ ૦ ગા ૧૮૦)

એમ છે વિશેષાવયકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્છુતિ-જ્ઞાનની અવિચ્છુતિ-આત્મામાથી ચ્યુત ન થવું એ જ ધારણા છે તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ ગકા થતા તેઓ એનો સુદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

૧૫ અસ્ત્યવિચ્છુતિર્નામ ધારણા, કિન્તુ સાઙ્ગાય દવાન્તર્ભૂતેતિ ન પૃથગુક્તા । અવાય એવ હિ દીર્ઘદીર્ઘોઽવિચ્છુતિર્ધારણેત્યુચ્યતે इति । સ્મૃતિદેતુત્વાદ્વાઽવિચ્છુતિર્ધારણયૈવ સદ્ગૃહીતા । નહ્યવાયમાત્રા-દવિચ્છુતિરહિતાત્ સ્મૃતિર્મત્રતિ, ગચ્છત્તુણસ્પર્શપ્રાયાણામવાયાના પરિશીલનવિકલના સ્મૃતિજનકત્વાદર્શનાત્ । તસ્માત્ સ્મૃતિદેતૂ અવિચ્છુતિસંસ્કારાવનેન સદ્ગૃહીતાવિત્યદોષ ।

અવિચ્છુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્છુતિ અવાયની અદર જ અતર્ક્કિત થયેલી છે વસ્તુતઃ ખૂબ જ લાગ્યા સમય સુધી સ્થિત અવાય જ અવિચ્છુતિરૂપ હોઈ ધારણામા પરિણમે છે અથવા તો અવિચ્છુતિ-નિશ્ચયનું ચ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સગૃહીત થઈ જાય છે કેવળ અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્છુતિરહિત હોય—અર્થાત્ એ ગ્રંથિર ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી, જેમ કે રસ્તે જતા પગલે ધાસ કે અત્તી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમા ડોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયસ્વરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્છુતિ ન હોવાને કારણે સ્મૃતિ હિપત્ર કરતું નથી માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્છુતિ અને સંસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બંનેનો સંગ્રહ થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આવું લક્ષણ કયું છે

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા તથા સક્ષેપમા પણ પોતાનો મુદ્દો સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ

ફક્ત પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામા આચાર્ય હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ જ્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકતેચીની કરે છે આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતા જુદું પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અગ્ર પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમા રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે ડોઈપણ બાબતને સક્ષેપમા કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવે છે

બ્રમાણુમીમાંસામા અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્ર ખોટો આડખરી ગબ્દવિસ્તાર કર્યો નથી પરંતુ એક ગભીર તાકિફની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનું અને એમા પણ વિશેષે પ્રમાણભાગનું સુદર નિરૂપણ કર્યું છે એ એમની વિશેષતા છે इति शम् ।

૧૩ બુઓ એજન સૂ ૧ ૧ ૨૬

૧૪ બુઓ એજન પૂ ૨૨

૧૫ " " "

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો

૫૦ શ્રી દલમુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં આદ્વાદ અથવા અનેકાતવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ આદ્વાદ કે અનેકાતવાદનો આધાર વિલિન નયો છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીસૂત્રમાં આપ્યા છે. તેનું વિગેય અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હમગ્રહીના નથી. તેમાં દ્વાઅદ દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે, અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસતી હોય તો તેમાં દષ્ટિદોષો બદલવાની જરૂર પડે છે. આ બદલાતા દષ્ટિદોષોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો યત્નાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી વ્યવસ્થા વર્ગીકરણો નગરે પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિગેયો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે. ત્રીજા કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિગેયો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિગેયરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રંથોમાં વેદ્યમાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દષ્ટિઓના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે, બ્યારે એને જ બીજા રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રત્યેયાર્થિક અથવા ઓવઆદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ મુદવામાં આવી છે.

આગમગત આ બે દષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિષ્ઠિત થઈ છે, અને તે બે દષ્ટિઓના આગળ જઈ પાંચ નયો, છ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ બેદો કરવામા આવ્યા છે પણ તેના સાત બેદો એ દર્શનયુગમા વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમા નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિક્ષેપો અથવા એથી વધુ નિક્ષેપોનું સ્થાન છે આમા મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર શોધવાની પ્રવૃત્તિ છે નિક્ષેપો અનેક છતાં દર્શનયુગમા અને આગમોની ટીકાઓમા પણ ઉક્ત ચાર નિક્ષેપોને જ મુખ્ય માનવામા આવ્યા છે

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમા જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમા જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દષ્ટિ મૂળ આગમમા આ બે નયો વિષે ઉદ્દેશ્ય નથી પણ નિર્ચુક્તિ-ભાષ્યોમા તે સ્પષ્ટ છે. —વિશેષા૦ ગા૦ ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. #

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમા ભગવતીસૂત્ર અને ખીજા આગમિક ગ્રંથોમા ઉલ્લિખિત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે.

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયુ છે આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દષ્ટિકોણોથી અર્થાત્ નયોને આધારે થતું દર્શન એ આશિક છે, ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે. આમ વસ્તુત જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલમ્બન લેવામા આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃત્તિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિધેને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમા વહેંચાઈ જાય છે એકમા બાહ્ય દૃશ્ય અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારા અને ખીજામા મિથ્યા અથવા માયિક માનનારા છે શાકરવેદાંત, શૂન્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાવૃતિક કે પ્રપચ માની તેની બ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાવૃતિક સત્તા સ્વીકારે છે, જ્યારે શૂન્ય, વિજ્ઞાન કે બ્રહ્મને પારમાર્થિક સત્ સ્વીકારે છે આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમા પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સામ્ય, મીમાંસકો આદિ છે.

દષ્ટિબિંદુના આ ભેદને કારણે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદ એવાં બે ભેદોમા સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે અદ્વૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમા સામાન્ય જનની દષ્ટિએ જે કાંઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે વ્યાવહારિક કે સાવૃતિક કહ્યું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દષ્ટિમા જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું. આમા દર્શનભેદની કટપનાને આધારે અપેક્ષાભેદને વિચારમા સ્થાન

* આમા વિશેષાવશ્યક લાગ્યની ગાયાઓના અકો મલધારી હેમચંદ્રાચાર્યકૃત ટીકાના સમજવા

મન્યુ તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, ચંદ્રનિ, અવિદ્યા, અનવાદનય અથવા અવદાનનય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસસ જેવા શબ્દો ને તે દર્શનમાં વપરાવા લાગ્યા છે. છતાં પણ તેના બધાનો અર્થ માને એકમરૂપો માન્ય નથી ને કહેવાતી બાબે ૪૪ ૪૩૨ છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને ધૈર્યને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, ત્યારે જૌદ ગ્રન્થમાં તોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર શુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ દર્શન અને જે પ્રકારનું શુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને જૌદના અદૈતવાદમાં પણનો ઉપનિષદમાં અત્મામાથી કે આત્મામાથી સૃષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા તોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે, અને તેથી વિપરીત શુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સૃષ્ટિપ્રક્રિયા તોય તેને શૂળ માતી લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવે. આમ બાબ જાણના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખના હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો મહે ૪૪ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બધી જ ગત જૌદ ન સ્વીકારે અને જૌદની બધી જ વત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ અને છે.

અદૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા ત્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને ત્યારે અવિદ્યાનું આગમન દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતના અદૈતવાદ અને દૈતવાદનું પણ ઔચિત્ય છે જ જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે તે તે દર્શનોએ શાશુવેદ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અર્થાત્ અવિદ્યા દૂર થતા જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદૈતવાદ અને દૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રમુતમાં જૈન સમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સદર્શમાં કંઈકો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જાય છે કે જૈન દર્શન અદૈતવાદી નથી આથી તેમાં ત્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્ય ઠાકઈ જુદો જ હોતો જોઈએ, અન્યથા તે પણ અદૈતવાદની હરોળમાં જઈને બેમી બન્ય પણ જૈન દર્શનના વિદ્યાર્થમાં એવી અમિદ્યા દ્વારેય આવી જ નથી, ત્યારે તેમાં દૈતવાદની ભૂમિકા ઓડીને સંપૂર્ણ રીતે અદૈતવાદી વલણ અપનાવવામાં આવ્યું હોય.

પ્રમુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે હગવાન મહાવીર પછી હગલગ દત્તગ-ખાગસો વર્ષ સુધીનું આગમિક શ્વેતામ્બર મહિસ્ય લઈ વિચાર કરવાનો ઇગદો છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિગતાર ક્ષેત્રે કડી કડી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક ચર્ચાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે નોંધી કાઢવાનું કામ દર્શનના ઇતિહાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસૂત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ ક્ષિત થાય છે કે વસ્તુનું ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આશિક હોય છે અને ચ્ચ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એક-સરખું થતું હોઈ લોકસમન પણ હોય છે અને એવી લોકસમનિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કશી આપત્તિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાધે છે. આથી આગ દર્શનને વ્યવહારસૂત્ર માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે, ત્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે જાણી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામા પૂર્ણ પ્રજ્ઞા વડે તે જાણે છે વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામા આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે

ભગવતી સૂત્ર (૧૮ ૬ સૂ. ૬૩૦)મા ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગળ્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં બધા પ્રકારના રસો છે ભમરાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમા બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે આ બાબતમા રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આખ વગેરે ધન્દિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમા તે તે વર્ણાદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુત નિશ્ચય દષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમા બધા જ વર્ણાદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને ખરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમા જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાના વધારે પરમાણુ જે ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમા શીત પરમાણુઓનો અગ છે જ નહિ વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે, એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમા છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હતો તે વ્યક્ત થાય છે તેનો જે સર્વથા અભાવ હોત તો તે ખરશૂંગની જેમ ઉત્પન્ન જ થઈ શકત નહિ માટે માનવુ પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમા પણ શીતગુણને સ્થાન છે આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણુત્તુ કે રસાદિનુ પ્રમાણુ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમા અન્ય વર્ણાદિનો સર્વથા અભાવ છે ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમા પ્રત્યેક પરમાણુમા તે તે વર્ણાદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે આને જ કારણે જૈન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની જાતિ જુદી માનવામા નથી આવી, પરંતુ મનાયુ છે કે અત્યારે જે પરમાણુ પૃથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે આને કારણે સ્થૂલ દષ્ટિ અથવા તો ધન્દિયપ્રત્યક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુત પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળા કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતા પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે રીતે તેને જોઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણુ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમા બધા જ વર્ણાદિ છે એમ નિશ્ચયનયનુ મન્તવ્ય છે

વળી નરી આખે ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતા વસ્તુની અદ્દના અવયવોમા રહેલ અને આખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમા બીજા રંગો હોય તેને તો આખ દેખી શકે નહિ અને ભમરો કાળો છે એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભમરો એ જ કાઈ ભમરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભમરો છે આ પરિસ્થિતિમા તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે. તેમા બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ

અહીં એક વાતનુ વિશેષ ધ્યાન રાખવાનુ છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો, પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમા હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને યોગગિતાનો નિરાસ કરે છે એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી કરતુ, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાચ-છ-સાત એવા ભેદો કરવામાં આવ્યા છે એ નયોના ભેદોમા પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામા આવ્યો છે

એટલે નિશ્ચયતા અનુમતિના આગતો વ્યવહારનય અને આ સાત ભેદોમાનો વ્યવહારનય એક છે કે ગુણ તે પણ વિચારવું જોઈએ

અનુયોગકારસૂત્રમા પ્રત્ય વર્ગેના દષ્ટાંતથી સાત નયોને સમન્વયવામા આવ્યા છે. ત્યા પ્રત્ય દષ્ટાંતમા (અનુયોગ મૂ. ૧૮૪) સાત નયોના અવતરણુ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારભ—પ્રત્ય માટે સંદેષ કરી ડોઈ વ્યક્તિ જગલમા તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રત્ય માટે જાડું છું’ એમ કહે છે ત્યાંથી—થાય છે, એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાડું છું એમ ન કહ્યું પણ સંદેષમા રહેલ પ્રત્ય માટે જાડું છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ ને અવિશુદ્ધ છે પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને જોલે છે ત્યારે, તેને અદરના લાગમા કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાર્થ કરે છે—સુવાળા આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રત્ય વિશેની જ વાત કરે છે તે બધા પ્રસંગે ને ઉત્તરોત્તર પ્રત્યની નજર છે પણ જ્યા સુધી તે પ્રત્ય તેના અંતિમ રૂપમા તૈયાર ન થયું હોય ત્યા સુધી તે કાંઈ વસ્તુવિદ વ્યવહારયોગ્ય પ્રત્ય કહેવાય નહિ આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે, અને ત્યારે પ્રત્ય બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રત્ય એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રત્ય એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમા પ્રયત્ન કરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રત્ય નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રત્ય’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રત્ય કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમા આવ્યું અને લોકમા તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રત્ય વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું સારાશ એ છે કે નૈગમમા પ્રત્યરૂપમા ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રત્ય કહેવાયું, પણ વ્યવહારમા તો ત્યારે જ પ્રત્ય કહેવાય જ્યારે તે પ્રત્યરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય

સારાશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમા ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રત્ય નહિ કહે, જો કે એ જ લાકડું પ્રત્ય બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમા લાકડા નરીકે તો પ્રત્ય અને બીજા પણ અનેક લાકડા છે, પણ એ બધાં લાકડાના પ્રકારોમાથી વિશેષ આકૃતિવાળા લાકડાને જ પ્રત્ય કહેવામા આવે છે, બધાને નહિ, તત્ત્વની ભાસામા કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે એમ કહિત થાય છે

આ દષ્ટાંત ડ્યનુ છે પણ ક્ષેત્રની દ્રષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસ્તિ (અનુ. ૨૦ ૧૪૪) દષ્ટાંતને નામે ઓળખાય છે નમે ક્યા રહી ‘જે ?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમા ડોઈ ‘લોકમા ગદું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘નિર્ધનું લોકમા’, ‘જમ્બુદ્વીપમા’, ‘ભારતમા’, ‘દક્ષિણ ભારતમા’, ‘પાટલિપુત્રમા’, ‘દેવદત્તના વગમા’ અને છેવટે ‘દેવદત્તના ઘરના ગર્ભગૃહમા રહું છું’—એમ કહે છે આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમા રહું છું, લોકવ્યવહારમા એનો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યઆયક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે

ગર્ભગૃહ પણ અમ્ય લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમા ગદું છું’ એ ઉત્તર અસફુત તો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લૌકિક વ્યવહાર આલી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાનો પ્રતિનિધિત પ્રત્ય નિવાસસ્થાન તરીકે જણાવવામા આવે આમ આ દષ્ટાંતથી પણ વ્યવહાર વિશેષગ્રાહી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે જેમ પૂર્વ દષ્ટાંતમા લાકડું એ જ પ્રત્ય જના લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રત્યની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમા આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રત્ય એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે એટલે કે સંદેષમા રહેલ પ્રત્ય

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રત્યની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમા પ્રસ્થનુ કામ આપે છે માટે તે જ પ્રત્ય વ્યવહારનયનો વિષય છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિગેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે જે ભેદ છે તે એ કે નેગમે સકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કર્યું અને વ્યવહારે પ્રત્યાકાર લાકડાને પ્રત્ય કર્યું. આમ આમા દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દષ્ટાત છે, જ્યારે વસતિ દષ્ટાતમા અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નેગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નેગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સક્રિયિત એવા ખડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નેગમ તેના સક્રિયતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે નેગમે ચીધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખઃ દ્રવ્યમાથી તેના ખડોને વ્યવહાર સ્પર્શે છે આ દૃષ્ટિએ પ્રત્ય અને વસતિ દષ્ટાતનો ભેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દષ્ટાત આપ્યું છે તેમ કહી શકાય

અનુયોગદ્વારમા (સં ૧૪૪) ત્રીજી ઉદાહરણ પ્રદેશ દષ્ટાતનુ છે આમા કોઈ કહે છે કે મગ્ધનયને મતે પાચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જલપ્રદેશ અને સ્કંધપ્રદેશ પણ આની સામે વ્યવહારનયનુ કથન છે કે તમે જે પાચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે યરાખર નથી, તેમા તો ભ્રમ થવાને સભવ છે, જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમા તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સગ્ગો ભાગ લાગે, તેમ પાચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાચેના ગણાય—કોઈ એકના નહિ માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે આમ સગ્ગમા પ્રદેશ સામાન્ય માનીને નિરૂપણ હતું જ્યારે વ્યવહારમા પ્રદેશ વિગેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે, અર્થાત વ્યવહાર ભેદપ્રધાન છે વ્યવહારનયના આ દષ્ટાતથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમા ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના ભેદો છે એટલે તે ભેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે

પૂર્વોક્ત બે દષ્ટાતો અને આમા શો ભેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે પ્રસ્થ દષ્ટાત તો સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વિષે છે, એટલે કે ભર્વતાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પર્યાયો વિષે છે. વસતિ દષ્ટાતમા દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે, એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખડની વાત છે આમા તે ખડને પચાય કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખડને કારણે એટલે મુખ્ય રીતે આ દષ્ટાત દ્રવ્ય-વ્યવહારનુ નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનુ છે અને પ્રદેશદષ્ટાત જે છેલ્લું છે તેમા દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ભર્વતાસામાન્ય નહિ પણ તિર્યગ્ સામાન્ય સમન્વય છે અને પછી તે સામ.ન્યના વિગેષો, ભેદો કે પર્યાયોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દષ્ટાતો એક રીતે ભેદગ્રાહી, વિગેષગ્રાહી, પર્યાયગ્રાહી હતા તેમા વ્યવહારનો સૂક્ષ્મ ભેદ વિવક્ષિત છે વ્યવહારનય ભેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂન્યપાદે વ્યવહારનયની જે વ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે પરંતુ સામાન્યમાથી ઉત્તરોત્તર અપગમ સામાન્યના ભેદો કરવા એવી વ્યાખ્યા પૂન્યપાદે વ્યવહારની બાધી આપી છે

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જે આપણે અનુયોગ મતગત વ્યવહારની “વત્તર વિનિર્ણયત્વ ક્ષણારો ચત્તરદ્વેષુ” —(અનુયો ૦ સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪, આ ગાથા આવશ્યકનિર્ણુકિતમાં પામી છે—શાં ૭૫૬) આ વ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમા વિનિર્ણિત અર્થને, એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિગેષ કરી નિર્ણિત અર્થાત ઉત્તરોત્તર ભેદોને—વિરોધોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવી સ્પષ્ટ અર્થ કલિન થાય છે આના પ્રકાશમાં આચાર્ય હનિબે વ્યવહારનયના અનુયોગમત લક્ષણોનો જે અર્થ લ્યો છે તે વ્યવહારી છે છે. તેમણે વ્યાખ્યામા કહ્યું છે કે ‘મગ્ધતિ નિરાધિકરે વચન વચ, અધિકર્યો નિમગ્ન = સામાન્યમ । વિગતો નિશ્ચયઃ વિનિશ્ચય. = વિગતમામાન્યમગ્ન ’ (૫૦ ૧૨૪) અર્થાત વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે એ જ આચાર્યે વર્ણી આયગ્યનિર્ણયક્રિયાની વ્યાખ્યામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે “વિશેષેણ નિશ્ચયો વિનિશ્ચય । આગોપાલકનાયગ્રવોદ્ધો ન કત્તિપવવિદ્વત્ત્વચ્ચ રતિ ।” આવશ્યકનિર્ણયક્રિયા હારિંગ ગાં ૭૫૬, આના સાધ્ય માટે જુઓ વિશેષાં ૨૨૧૩થી.

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમાં જે વસ્તુ આધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વર્ણી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે વિશેષ મૂલ્ય શુદ્ધિગ્રાહ્ય છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ શુદ્ધિગ્રાહ્ય છે, અને લોકવ્યવહાર તો સૂક્ષ્મ શુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મશુદ્ધિગ્રાહ્ય વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી અને આ મૂલ્ય-મૂલ્યમતા વિચારબેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્રવ્યાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં ગણવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિશે તે વિશેષને વિષય કહે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ ‘વિનિચ્છત્ય’ એ પદનો ખીન્ને જે અર્થ આચાર્ય જિનભટ્ટ કહે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનું અનુસરણ કહે છે, એટલે કે આગમગત ભમગનું દૃષ્ટાંત આપીને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કહે છે એમ જણાવે છે—વિશેષાં ૧૦ ગાં ૨૨૨૦ આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે.

૪. નિર્ણયક્રિયામાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને ખીજી નિર્ણયક્રિયાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે આચાર્યના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર્ય વિષે અને તેને સ્પર્શતા દ્રવ્યાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ અપેક્ષા કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી તેથી આપણે નિર્ણયક્રિયાઓમાં એવા અપેક્ષાકરણો જોઈએ છીએ

શ્રમણોએ સૂક્ષ્મ સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે સૂક્ષ્મ જીવો તો મનાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સગલ હતું, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી સામાન્ય રીતે જોતા જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવનો સભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સભવ હોય એમ અને અને વર્ણી જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે અચિત્ત-અચિત્ત માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હતી, તેનો પડો નિર્ણયક્રિયામાં પડ્યો છે પિંડનિર્ણયક્રિયામાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ત પૃથ્વીકાયથી માડી સચિત્ત વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે — પિંડનિર્ણયક્રિયા ગાં ૧૦-૧૧, ૧૬-૧૭, ૩૫-૩૬, ૩૮-૩૯, ૪૩-૪૪

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ત પૃથ્વીકાય અચિત્ત અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જણાવી આ જ પ્રમાણે અપેક્ષા

આદિ વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત્ત છે અને લવણાદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત્ત છે એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત્ત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અસુક તળાવનું પાણી અચિત્ત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધોગે લઈ ખીજ સાધુઓ તેવા જ ખીજ તળાવના પાણીને અચિત્ત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુજ્ઞા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત્ત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દષ્ટિએ સચિત્ત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુજ્ઞા આપી નહિ — નિશ્ચય ગાં ૪૮૫૯, બૃહત્કદંપ ૯૯૯

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિત્તનો આવો જ વિચાર ઓધનિર્ણયક્રિતમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે — ઓધનિર્ણયક્રિત ગાં ૩૩૭-૩૬૩

આત્મવિદ્યાત વિષે

પિંડનિર્ણયક્રિતમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યાત્મા છે, અને જ્ઞાન દર્શન-ચરણ (ચાગ્રિ) એ ત્રણ ભાવાત્મા છે પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ધાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિદ્યાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનાત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું ? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ, અને વ્યવહારનયને મતે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો હોય તો જ્ઞાન દર્શન આત્માના વિદ્યાતની ભજના છે — પિંડનિર્ણયક્રિત ગાં ૧૦૪-૧૦૫

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવભૂત નય જેવો છે એટલે તે કાળે ચરણાત્મવિદ્યાત કહો કે આત્મવિદ્યાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી તેથી જ્યારે ચરણાત્માનો વિદ્યાત થયો ત્યારે તદ્દલિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિદ્યાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનુ પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણાત્મા કહ્યો છે પણ ધાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણાત્માના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન દર્શનાત્માનો પણ વિદ્યાત ધરી જાય છે

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી હોઈ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ, તેથી ચરણના વિદ્યાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિદ્યાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે

ચરણવિદ્યાતે જ્ઞાન-દર્શનવિદ્યાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો લાભયુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે

કાલ વિષે

શ્રમણની દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે — ઓધનિર્ણયક્રિત ગાં ૨૮૨-૨૮૩

વળી, આવશ્યક નિર્ણયિતની શ્રૃંગિ(૫૦ ૪૨)મા પ્રુક્તાસો કરવામા આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવગદ્દ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી દ્રવ્યાવગદ્દ ક્ષેત્રની જે પગિણિ તે જ કાલ છે. જેમકે ગતિપરિણત સૂર્ય ત્યારે પૂર્વ દિશામા દેખાય ત્યારે તે પર્વાદ્યુ કહેવાય, અને ત્યારે ને આકાશના મધ્યમા ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે, અને ત્યારે ગતિપરિણત તે સૂર્ય પશ્ચિમ દિશામા દેખાય તે અપરાદ્યુકાલ કહેવાય માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે મૂલ આગમમા ત્યારે જીવઅજીવને કાલ કહેવામા આવ્યા સાથે આ જ નિશ્ચયદષ્ટિનો આશ્રય લેવામા આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું

સામાયિક કોને ?

નિર્ણયિતમા સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાજતોમા વિચાર કરવામા આવ્યો છે તેમા દષ્ટિ એટલે સમ્યગ્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દષ્ટિએ કરવાની મુશ્કેલી આપી છે, એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાનાને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સપત્તને જ સામાયિક થાય

—આવશ્યક નિર્ણયિત ગાં ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓવનિર્ણયિતમા ઉપકરણના સમર્થનમા જણાવવામા આવ્યું છે કે બાહ્ય ઉપધિ છતાં જે શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપગ્નિહી જ કહેવાય છે—આ છે નિશ્ચયદષ્ટિ—

“અવગત્યવિસોહિણ ઉવગરણ વાહિર પરિહરતો ।

અપ્પરિગ્ગહીતિ મણિઓ જિણેહિં તેલુકકંસીહિં ॥”

—ઓઘનિં ૦ ગાં ૭૪૫

આમાથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું, કારણ, જે કાઈ અન્ય વત્રો છે તેના મૂળમા તો અહિંસાવ્રત જ છે એટલે નિર્ણયિતદાર કહે છે કે અહિંસાનો આવાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે આ સત્ત્વ તો જીવોથી સકુલ છે, તેમા જીવવધ ન થાય એમ બને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

“અજ્ઞપ્પવિસોહીણ લીંવનિકાઈ સયઢે લોણ ।

દેસિયમહિસગત્ત જિણેહિં તેલોક્કસીહિં ॥ ૭૪૭ ॥”

કારણ કે અપ્રમત્ત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત્ત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે

“આવા ચેવ અહિંસા આવા હિંસત્તિ નિચ્છઓણો ।

લો હોહ અપ્પમત્તો અહિંસઓ હિંસઓ હયરો ॥ ૭૪૪ ॥”

આની રીતમા શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમા હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રવૃત્તિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિગે જની હોઈ નૈમગ્નનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે સપ્રક અને વ્યવહારને મતે પણ પદ્મજનિદાયને વિષે હિંસાનો જીવહાર છે, અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે પદ્મજનિદાય વિષે જ છે. અડુસત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે પણ શબ્દસમસિરુદ્ધ અને એવબૂત નયોને મતે આમા જ હિંસા કે અહિંસા છે આ જ નિશ્ચયનયનો અભિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો બેન્દ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનુ પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મતવ્ય ગ્રહ કરે છે, એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આમા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મતવ્ય છે

નિર્યુક્તિકારને મતે જે શ્રમણુ યતમાન હોય, એટલે કે અપ્રમત્ત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બંધકારણુ નથી, પણ તેની આત્મવિશ્વાદ્ધને કારણે તે નિર્જરારૂપ ક્ષુદ્ર દેનારી છે જે નિશ્ચયનયનુ અવલબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનુ પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણુ છે અને નહિ કે બાહ્ય જીવની હિંસા કે અહિંસા પરતુ આ નિશ્ચયની વાતનુ કેટલાક લોકો અવલબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનુ યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામા પ્રમાદી થઈને આરિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે સારાશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણુ, એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ આરિત્રનાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

“જા જયમાણસ્સ મવે વિરાહુણા સુત્તવિહિસમગ્ગસ્સ ।
સા હોદ્ધ નિજરફલ્લા અજ્ઞત્યવિસોહિજુત્તસ્સ ॥
પરમરહસ્સમિસીણ સમત્તગણિપિઙ્ગજ્ઞરિતસારાણ ।
પરિણામિય પમાણ નિચ્છયમવલ્લભમાણાણ ॥
નિચ્છયમવલ્લભતા નિચ્છયઓ નિચ્છય અયાણતા ।
નાસતિ ચરણકરણ વાહિરકરણાલ્સા કેદ્વ ॥”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ૭૫૯-૬૧

“આહ—યદ્યય નિશ્ચયસ્તતોડયમેવાભગ્યતા કિમન્યેનેતિ ? ઉચ્યતે—નિશ્ચયમવલ્લભમાનાઃ પુરુષા ‘નિશ્ચયત’ પરમાર્થતો નિશ્ચયમજ્ઞાનાનાઃ સન્તો નાશયન્તિ ચરણકરણમ્ । કથમ્ ? ‘વાહ્યકરણાલ્સા.’ વાહ્ય વૈયાવૃત્ત્યાદિ કરણ તત્ર અલસાઃ—પ્રયત્નરહિતાઃ સન્તશ્ચરણકરણ નાશયન્તિ । કેચિદિદ ચાઙ્ગીકુર્વન્તિ યદુત પરિશુદ્ધપરિણામ એવ પ્રધાનો ન તુ ગ્રાહ્યક્રિયા । એતચ્ચ નાઙ્ગીકર્તવ્યમ્ । યત પરિણામ એવ ગ્રાહ્યક્રિયારહિતઃ શુદ્ધો ન ભવતીતિ । તતશ્ચ નિશ્ચય વ્યવહારમતમુમયરૂપમેવાઙ્ગીકર્તવ્યમિતિ ।”

—ઓઘનિર્યુક્તિ ટીકા ગા ૭૬૧

વંદનવ્યવહાર વિષે

શ્રમણુમા વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપર્યાયે જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વઘ છે પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને ખીન્ન વંદન કરે આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપર્યાયથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનુ વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

“ચોદતિ જદ્વ હુ જિદ્ધો કહિંચિ સુત્તત્યધારણાવિગલો ।
વક્કલણલ્લદ્ધિહીણો નિરત્યય વદણં તમ્મિ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામા વયજ્યેષ્ઠ કરતા રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયુ તો પછી રત્નાધિક શ્રમણુ ભલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો શ્રમણુ તેની પાસે વન્ન કરાવે તો તે શુ એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

“અહ વયપરિયાપ્પહિં લહુગો વિ હુ માસઓ દ્વહ જેદ્ધો ।
રાયણિયવદ્ધે પુણ તસ્સ વિ આસાયણા મતે ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રહણનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમાં શમ આવે છે, પણ મૂળવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રત-પર્યાયને નહિ પણ લગ્નિને મુખ્ય માનવામાં આવે છે અને આથી મૂળવ્યાખ્યાન કરવાની જેનામાં લગ્નિ હોય તે વચથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય આથી એવા ગ્તાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠે વદન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજ્યેષ્ઠે નમસ્કાર કર્યો છે આથી ગ્તાધિકની આગાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી

“જઙ વિ વયમાદ્દર્હિ લહુઓ સુત્તથધારણાપહુઓ ।

વક્ષણલદ્ધિમતો સો ચિય દ્વહ ષેષ્ઠં જેદ્ધો ॥

આસાયણા વિ ણેવ પહુચ્ચ જિણવચનમાસય કમ્હા ।

વદનય રાદ્ધિણિ તેણ ગુણેણ પિ સો ચેવ ॥”

—આવૃત્તિ નિં ૧૧૦ ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું સ્પષ્ટીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના અવલમનથી કર્યું છે તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય પણ નિશ્ચયનયને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણધિક્ય એ પ્રમાણ છે માટે જનને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ દોષ નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ જનને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ જનને છે માટે જનને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વદનવ્યવહાર કરવો આ જનને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણધિક્ય એ આતરિકલાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આતરિકલાવનું જ્ઞાન હજમ્ય માટે સક્ષમ નથી, માટે જ્યાં આતરિકલાવ જાણવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વદનવ્યવહારની યોજના નિશ્ચય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાય જે જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વદનવ્યવહારની યોજના વ્યવહારનયે કરવી એ સુગમ લોકસમત માર્ગ છે, કારણ, ગુણધિક્ય જાણવું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જાણવો સુગમ છે, એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વદનીય—

“ન વજો દ્યય પમાણ ન ચ પરિયાજો વિ ણિચ્છયમણ ।

વવહારજો ડ જુલ્લહ ઉમયનયમય પુણ પમાણ ॥

નિચ્છયજો દુલ્લેય કો માવે કમ્મિ વદ્ધ સમણો ।

વવહારજો ડ કીમ્મ જો પુલ્લઠિજો ચરિત્તમ્મિ ॥”

—આવૃત્તિ નિં ૧૧૦ ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાની અંતિમ ગાથા બૃહદ્વક્ત્રપભાષ્યમાં પણ છે, જુઓ ગાં ૪૫૦૬

સઘ વ્યવસ્થા જાળવવા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણાવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા ઊભી થાય અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સક્ષમ નથી, તેમ સર્વથા અસક્ષમ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વદનીય પરંતુ વિગેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણધિક્યના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણધિક્ પુરુષ પણ વદનીય જનને આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત-કેવળીભગવાન પણ અનુસરે છે—એવું સ્પષ્ટીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની જાળવણી છે મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ જાળવાનું છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી વધે ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત પોતાનો ધર્મ સમજીને હજમ્ય એવા ગુરુને વદન કરે છે—

“વવહારો વિ હુ વલ્લવ જ છુડમત્થં પિ વદહ અરહા ।

જા હોઈ અણામિણ્ણો જાણતો ધમ્મય ઇય ॥”

—આવ૦ નિ૦ મૂલ લાઘ્ય-૧૨૩

આ ગાથા ખૂલ્લકદપ લાઘ્યમાં પણ છે જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭

નિર્ચુકિતગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાથી યથાર્થતાનો અશ ઓછો થાય છે, એટલે કે આગમમા વ્યવહારનુ તાત્પર્ય એવુ હતુ કે તેમા સત્યનો—યથાર્થતાનો અશ હતો, જેમકે વ્યવહારદષ્ટિએ જ્યારે ભ્રમરને કાળો કહેવામા આવ્યો ત્યારે તેમા કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સદંતર અભાવ હોય અને ભ્રમરને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો હોય એમ નથી નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાત ખીળ વર્ણોનુ અગ્નિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ ખતાવતો નથી વળી, પ્રથમે વ્યવહારમા લઘ શકાય એવા આકારવાળુ લોકકુ થાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સમત હતુ એ પણ ખતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમાં યથાર્થતા તરફ દુર્લ્લક્ષ કરવામા આવ્યુ નથી. આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી પણ નિર્ચુકિત કાળમા વ્યવહારમા આ યથાર્થતા ઉપરાત ઔચિત્યનુ તત્ત્વ, એટલે કે મૂલ્યનુ તત્ત્વ ઉમેગયુ છે આને કારણે વ્યવહારનયનુ ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યુ છે સસારમા વ્યથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતા ગુણ-જ્યેષ્ઠનુ મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમા વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી ભ્રમરાનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ અયથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ ડોને કહેવો એ વિચારણામા વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાકન છે. આથી આ કાળમા દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે આથી જ જે તત્ત્વદષ્ટિએ, એટલે કે યથાર્થની દષ્ટિએ અચિત્ત હતુ તેને પણ લોકાચાર-વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દષ્ટિએ સચિત્ત માનવામા આવ્યુ આમ વ્યવહાર લોકાનુસંગુ કરવા જતા અયથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે. વ્યવહારનયનુ આ વલણ બૌદ્ધોની સવૃત્તિ કે વેદાંતના વ્યવહારસભ્ય જેવુ છે. પણ સાથે સાથે તેનુ જે મૂળ વલણુ તે પણ આ કાળમા ચાલુ રહ્યુ છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈ એ વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે, એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે

વળી, લોકવ્યવહારમા ભાષા મુખ્ય ભાગ ભજવે છે, અને ઘણીવાર ભાષા તત્ત્વથી જુદુ જ જણાવતી હોય છે પણ લોકો વિચાર કર્યા વિના અતાત્ત્વિકને તાત્ત્વિક માની વ્યવહાર અભાવતા હોય છે આ પ્રકારના અતાત્ત્વિક વ્યવહારને યથાને તાત્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો ઉદ્દેશ અને છે આથી કહી શકાય કે લોકનુ એટલે સમાજનુ, બહુજનનુ સભ્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનુ સભ્ય તે નિશ્ચયનય છે. એ જે વચ્ચેનો આવો બેદ આ કાળમા અપ્રથ થાય છે

૫. લાઘ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામા આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્વલગામી છે અને બીજો સુક્ષ્મગામી છે આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે અપહીકરણ કર્યુ છે કે વ્યવહારનય એ

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમજે ભગવતીસત્રગત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ થયો છે—

“લોગવ્વહારપરો વવહારો મગહ કાલ્ઓ મમરો ।
પરમત્થપરો મગહ જેચ્છઢઓ પચ્વવ્વ્ણોત્તિ ॥”

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૫૮૯

આચાર્ય જિનજીએ કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

“જેગમવવહારા લોગવ્વહારતપ્પરા”

—વિશેષા૦ ૩૭

પણ જ્યાં આધિકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યાં એ પણ ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્ધુક્તિજ્ઞાણમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યજ્ઞાણમાં ચાલુ જ છે તે હવે આપણે જોઈશું

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનજીએ જ્યાં વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યાં વળી તેમને તે જનનેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સૂચ્યું આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનજીએ જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે, એટલે કે જે જુદા જુદા દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—“હવમિહ સવ્વજનયમય ત્તિજનમનમણ-વજ્જમચ્ચન” —વિશેષા૦ ૭૨ ।

તેમજો કહ્યું છે કે—

“અહવેગનયમયં ત્તિય વવહારો જ ન સવ્વહા સવ્વ ।
સવ્વનયસમૂહમયં તિગિચ્છઓ જ જહામૂજ ॥ ૩૬૯૦ ॥

—વિશેષા૦

અસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનો વિચાર અર્થ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમદર્ષ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાબૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે

વળી, નિશ્ચયનય જે સર્વનયોનો સમદર્ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાત કે આઠાદ થયો એ પણ એનો અર્થ સમાવો જોઈએ, એટલે કે નિશ્ચયનય એ નયશબ્દથી વ્યવહાર છતાં તે સર્વનયોના સમદર્ષ છે એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું ખીડું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનજ્ઞાણમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગભોતી નિર્ધુક્તિ-સાખ્ય-ચૂર્ણ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક જાન્યું છે તેમાં દ્વાનુયોગ ઉપગત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે આના મૂળમાં અમગ્રનયો વિષે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે આપણે અનુયોગદારની આ પૂર્વે કોઈ ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરેતર અવિશુદ્ધમાયી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ

કેમ અને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સર્વભા શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ દીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિગેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની દીકામાં થયેલી જોવા મળે છે તેમજ સામાયિક્રિયાના કચ્છ વિગેષના વિચાર પ્રમુખે બધા નયોને જે વિભાગમાં વહેંચી નાખ્યા છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે. પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે. મારાશ એ છે કે વિલિખ નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્યાદાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણ દૃષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે

—વિદોષાં ગાં ૩૩૭૦

આ ગાથાની દીકા સ્વોપસ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર કોટ્યાર્થની દીકામાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે—“અશુદ્ધનયા દ્રવ્યાર્થપ્રધાના. નૈગમસગ્રહવ્યવહારા’ । તેષાં મતેન અકૃત સામાયિક નિત્યત્વાત્ નમોવત્ । દ્રવ્યાર્થત્ સર્વમેવ વસ્તુ નિત્યમિતિ પલ્લધર્મત્વમ્ । શુદ્ધનયાસ્તુ ઋજુસત્તાદયઃ । તેષાં મતેન કૃત સામાયિકં અનિત્યત્વાત્ ઘટવત્ । પર્યાયાર્થત્, સર્વમેવ અનિત્ય કૃતક ચ વસ્તુ હતિ પલ્લધર્મત્વમ્ । एवमेकान्ते भङ्गद्वयम् । अथ कृताकृतत्वमुभयरूप स्याद्वाद्यसमयसद्भावात् । तत् पुनरुभयरूपत्वं द्रव्यार्थपर्यायार्थनयविवक्षावशात् भवति ।”

—વિદોષાં કોટ્યાર્થદીકા ।

સારાંશ એ છે કે નૈગમ, સગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે, અને તે અશુદ્ધ નયો છે. દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસત્તાદિ એટલે ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમલિંગ અને એવબૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે, અને શુદ્ધ નયો છે પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્યાદાદમાં તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે

કોટ્યાર્થની આ દીકાનું અનુસરણ કરીને આં કોટ્યાર્થ અને આં હેમચંદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉક્ત વિભાગ માન્ય રાખે છે

પણી, એક વસ્તુ એ પણ આમાં ધ્યાન દેવા જેવી છે કે નયો તે એક એક અત્ હોઈ એકાત છે અને સ્યાદાદ તે એકાતોની સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાત છે

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમાં રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિત્યનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમાં સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામાં “નેચ્છદ્યયનયમણ અજ્ઞાણી” (વિદોષાં ગાં ૧૧૫૧) ઇત્યાદિ કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી દીકામાં કહ્યું છે કે—“શુદ્ધનયામિમાયોડયમ્”—ઇત્યાદિ આથી કલિત વાગ છે કે તેઓ નિત્યનયને શુદ્ધ નય માને છે

નૈગમ-સગ્રહ-વ્યવહાર એ સમગ્રની સત્તા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમાં અત્ત થયલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસત્તાદિ આગને ચૂર્ણિમાં શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પા’ હસિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું ખીડું નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે —“વવહાર-ગહનેગ ય નૈગમ-સંગ્રહ-વ્યવહારા વ્યવહારિગતિ ગહિતા . . ઉચ્ચુસુતાદીણ પુણ ચંડન મુદ્ધનચાળ. .. સાચં ચૂર્ણિં પૂં ૪૩૦ ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિત્ય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની દીકાના કાળમાં ગ્રંથિત થયો હતો

પણી, અહીં એક ખીલ વિગેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે, તે એ કે, આગમ આપણે

જેથુ કે, વ્યવહાર એ વિગેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધશુદ્ધના વિભાગમા વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે, એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે આનુ સ્પષ્ટીકરણ એમ સહવે કે વૈગપિત્રો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિગેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિગેષ છતા પોતાના વિગેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાભેદે સામાન્ય કે વિગેષ કહી શકાય તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિગેષ છે આથી વ્યવહારનયને સામાન્યગ્રાહી કહ્યો તે, અને વિરોધગ્રાહી કહ્યો તે, બન્નેમા કશો વિગેષ રહેતો નથી

વ્યવહારનો વિષય

સાન નયમા જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતા ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિગેષથી ભિન્ન એવું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે અગ્નિપાણીની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—

“ન વિસેસ્ત્યંતરભૂઅમત્થિ સામણ્ણમાહ વવહારો ।

ઠવલ્મવવહારામાવાઓ સ્તરવિસાળ વ ॥”

—વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-૩૫

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યગ્રાહી નહિ પણ વિશેષગ્રાહી છે, એનું જ જ આ સમર્થન છે

ગુરુલક્ષુ વિશે

ગુરુલક્ષુનો વિચાર તાર્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે ર્થો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્ણયિતમા જણાવવામા આવ્યું હતું કે ઔદાગિક, વૈદ્યાદિ ગુરુલક્ષુ દ્વ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલક્ષુ દ્વ્યો છે (વિશેષા ૧૦ ગા ૬૫૮ એ આવૃત્તિ ૧૦ની ગાથા છે, વળી જુઓ આવશ્યક ચૂંટિ ૫૦ ર૬)

આ નિર્ણયગાથાનુ સ્પષ્ટીકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતે કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેહુ—ઢેખાગે કોઈ લક્ષુ હોય છે, જેમ કે દીપશિખા કોઈ ગુરુલક્ષુ—ઉલ્લય હોય છે જેમ કે વાયુ અને કોઈ અગુરુલક્ષુ—નોલ્લય હોય છે જેમ કે આકાશ પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લક્ષુ કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—અથ્લ દ્રવ્ય ગુરુલક્ષુ છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલક્ષુ છે —વિશેષા ૧૦ ગા ૬૫૮-૬૬૦

આ બાબતમા વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લક્ષુ જેવું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો હવપુદ્ગલોનું ગમન જે બિર્ધ અને અધ થાય છે તેનું શું કારણ? અમે તો માનીએ છીએ કે જે લક્ષુ હોય તે બિર્ધગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને આથી હવપુદ્ગલોને ગુરુ અને લક્ષુ માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન બંને પાળ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—વિશેષા ૧૦ ગા ૬૬૧-૬૬૨ માટે માત્ર ગુરુલક્ષુ અને અગુરુલક્ષુ એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લક્ષુ, ગુરુલક્ષુ અને અગુરુલક્ષુ—એવા ચાર પ્રકારના દ્વ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે

વ્યવહારનયના આ મન્તવ્યનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમા જે બિર્ધગમનનું કારણ લક્ષુતા અને અધોગમનનું કારણ ગુરુતા માનવામા આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી કારણ દ્રવ્યની લક્ષુતા કે ગુરુતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્યપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે આમા કાઈ કાર્યકારણભાવ જેવું નથી

—વિશેષા ૧૦ ગા ૬૬૩

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે તો પછી તેમા શો હેતુ માનશો ? એટલે કે જો લઘુના એ ઊર્ધ્વગમનમા હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય ? તેના નીચા જવામા લઘુતા સિવાય બીજું જ કાંઈ કારણ માનવું રહ્યું વળી ધૂમાદિ જે નરી આખે દેખાય છે તે સ્થૂણ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે ? જો સ્થૂણતા એ અધોગમનમા નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો જોઈએ, પણ તે તો ઊંચે જાય છે આમ કેમ બન્યું ? વળી, મહાગુરુ એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમા ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે ? વળી, સાવ સૂક્ષ્મ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમાં દેવના વીર્યને કાગળ માનશો તો વ્યવહાર-સમત ગુરુતા એકાંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અચુકત હરે છે, અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકાંતે કારણ છે એ પણ અચુકત હરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ-પુદ્ગલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમા પણ ગુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ આથી વ્યવહારનયનો મત અચુકત હરે છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૬૬૭

આમ પ્રત્યુત્તમા લોકવ્યવહારમા જે સ્થૂણ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-ગુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે આમા વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાવૃત્તિક-પારમાર્થિક સત્યના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે

વળી ન્યાય વૈશેષિકમા ગુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને ગુરુત્વને કારણે પતન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ

જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્ચુકિતના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમા જેનો ચાગ્રિત્તામા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિદ્યાતને પામ્યો એવો વિચાર છે આના જ અનુસધાનમા ભાષ્યમા નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામા આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું ક્ષણ સમ્યગ્ ક્રિયામા ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (વિશેષા૦ ૧૧૫૧) તે ઉક્ત પક્ષની ખીલ ખાજુ રજૂ કરે છે જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલા નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામા ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું જોઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે અહીં યથાર્થતા કરતા મૂલ્યાકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપવામા આવ્યું છે શ્રમણજીવનમા કે કોઈ પણ જીવનમા જ્ઞાન કરતા ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર બને છે કાગળ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાષા નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમા ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિર્ચર્યકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા ભેદ કરવામા આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અથથાર્થતાને આધારે

કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું ? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર લગવાન અને ગણધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાહ્ય છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય

પણ સામાયિક એ તો સમલાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અતરંગ સામાયિક કૃત્ય હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામાયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગાં ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયામાણુ-કૃત વિષે)

ક્રિયાકાળમા કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિષ્કાકાળમા—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસદ્કાર્ય-વાદ અને સ કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે લગવાન મહાવીર અને જમાલીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મનોમા સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આં જિનભદ્રે ભાષ્યમા કર્યો છે તેમા મિથ્યાત્વના ભય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ વચ્ચે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યક્દર્શન અને સમ્યક્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રયત્ને તેમણે વ્યવહાર—નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામા ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યક્ જ્ઞાન થાય છે

“સમ્મત્તનાણરહિયસ્સ નાણમુપ્પજ્જહ ત્તિ વવહારો ।

નેચ્છદયનઓ માસઙ્ક ઉપ્પજ્જહ તેહિં સહિઅસ્સ ॥”

—વિશેષા ગાં ૪૧૪ વળી જુઓ આગમ્યકચ્છી પૃં ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શંકા—સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે

વ્યવહાર : સમ્યક્જ્ઞાનીને સમ્યક્જ્ઞાન થતુ હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જાત-ઉત્પન્ન—સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજ્ઞાન—અસત્ નહિ પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જાત છે તે ઉત્પન્ન થતુ નથી, પણ જે અજાત હોય છે તે જાત-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાથી અજાત એવો ઘડો જાત વાય છે પણ જે ઘડો પ્રથમથી જ જાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણુ કાઈ રહેતુ નથી, એટલે કે તેને વિષે કશુ જ કરવાપણુ રહેતુ નથી, માટે અજાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જાતની નહિ અને વળી જાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામા આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામા આવે તો પછી કરવાનો ક્યારેક અત જ નહિ આવે, એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થયે જ નહિ માટે માનવુ જોઈએ કે મિત્યાત્વી જીવમા સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામા પ્રથમ હતા નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યક્જ્ઞાનીને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા ગાં ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામા આવે તો ક્રિયાનુ કાર્ધ કળ મળે નહિ અને વળી પૂર્વમા ન હોય તે જ ક્રિયાના કળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણુ ન હોવાથી સત્તલી ક્રિયા નહિ પણ અસત્તલી ક્રિયા માનવી ઘટે વળી, એવુ પણ નથી કે જે કાળમા ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમા નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાદિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ આમ વિચારતા મિથ્યા જાનીને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન વાય છે એમ માનવુ જોઈએ

—વિશેષા ગાં ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરભ કરીએ છીએ ત્યારે આરભમા તો તે દેખાતુ નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમા કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પામેલી તત્ત્વનુ શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતુ નથી પણ

અર્થણાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે સારાશ એ છે કે ક્રિયાકાળમા કાર્ય દેખાતુ નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિહા થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમા નહિ પણ ક્રિયાનિહાકાળમાં તે માનવુ જોઈએ માટે માનવુ જોઈએ કે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યક્દૃષ્ટિ કે સમ્યક્જ્ઞાની નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિશ્ચયનય : અજ્ઞાત હોય તે જ્ઞાત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અજ્ઞાત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિપાણીની જેમ ઉત્પત્તિ સભવતી જ નથી માટે અજ્ઞાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ અને જે અજ્ઞાત પણ ઉત્પન્ન થતુ હોય તો ખરવિપાણી પણ ઉત્પન્ન થાય માટે અસત્તી નહિ પણ સત્તી ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વને અને સમ્યક્જ્ઞાનને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યક્જ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વને નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્તી ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્તી ક્રિયા માનવામા ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ એવા ખરવિપાણી વિષે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનુ નહિ આમ ક્રિયાવિગમનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે પણ વધાગમા અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી સત્ એવા આકાશાદિ વિશે પર્યાયન્તરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ ઘટી શકે છે, પણ અસત્મા તો એવો પણ સભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિપાણી પણ પછી કેમ નથી દેખાતુ ? માટે માનવુ જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિપાણી જેમ સર્વથા અસત્ નથી આમ સર્વથા અસત્તી ઉત્પત્તિ માનવામા દોષો છે, જેનુ નિવારણ થઈ શકતુ નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિરૂપતિમા દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ધડાની ઉત્પત્તિ પહેલા સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો પ્રતિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણ પણ છે આમ ઘણા બધા કાર્યો માટે લાખો કાળ ગયો તેમા એ બધો કાળ ઘટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરભમા તે દેખાતુ નથી માટે તે સત્ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામા આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરભ છે નહિ તો પછી તે સ્થાને કેવી રીતે દેખાય ? જેમ પટનો આગલ કરીએ સારે ઘટ જોવાની આગા રાખવી એ વ્યર્થ છે તેમ ઘટ પહેલાના જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના આરભમા પણ જો ઘટ ન દેખાય તો તેમા કાંઈ આશ્ચર્ય નથી અને સ્થાસાદિ કાંઈ ધડો નથી જેથી તેના આરભે તે દેખાય માટે આરભમા દેખાતો નથી—છસાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ધડો અતિમ ક્ષણમા દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમા સત્ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમા નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમા અમારે એટલુ જ કહેવાનુ છે કે ધડાનો આરભ તો અન્યક્રિયાકાળમા જ છે તેથી તે અન્યક્રિયાકાળે દેખાય છે આમા શુ અશુભનુ છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમા જ્યારે તે ક્રિયામાણુ છે સારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને

વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુત્પન્ન હોઈ અમત્ છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ? માટે ક્રિયામાણુને જ કૃત માનવું જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જે ક્રિયામાણુ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયામાણુ હોય સારે કેમ દેખાતુ નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામા આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રાણ સમયમા જે જુદા જુદા કાર્યો નિષ્પન્ન થઈ ગયા છે તેથી નિરપેક્ષ થઈ ને તમે માત્ર ધડનો જ અભિધાય ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ધડનો કાળ ગણીને તમે માનવા લાગી જાવ છો કે મને ક્રિયાકાળમા ઘડો દેખાતો નથી. આ તમારી સ્વસહુદિનુ પગિણામ છે તે તે કાળમા ચતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, હવે ઘડો ન દેખાય અને જ્યારે ઘડો ક્રિયામાણુ હશે સારે તમને ઘડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જગ સદ્મહુદિથી વિચારો

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ત્ય સમયમા જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમા પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતુ નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે માટે તે અન્ય કાળમા થતુ પણ નથી અને તેથી દેખાતુ પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમા જ કાર્ય હોય છે, એટલે કે ક્રિયામાણુ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરત થઈ જાય પછી, એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતુ નથી

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ ગયો છે, એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે સારે પણ જો જ્ઞાનને અમત્ માનવામા આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમા પણ જો અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન ક્યા કાળમા થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યજ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનીને નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—ઇન્દ્રિયાદિ એ બાબતમા અમારુ મત્ત્વ છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણુ નહિ પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનુ જે શ્રવણુ છે, એટલે કે એવુ શ્રવણુ જે સાક્ષાત્ મતિજ્ઞાનનુ કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મતિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ય કાળમા સહવે, જ્યારે મતિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રત્યુત્તર ચર્યાની ભૂમિકા સ્મજવા માટે શ્રવણાદિમા કહેલી ઉત્પાદની ચર્યા, જે માધ્યમિક કારિકામા કરવામા આવી છે તે—(માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ પૃષ્ઠ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, ૧૭૭) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે વળી, સાંખ્યોનો સંકાર્યવાદ (સાંખ્ય કા૦ ૯) અને નૈયાયિક ચાર્વકો અસત્ કાર્યવાદ વગેરે (ન્યાયભૂત ૪. ૧ ૧૪-૧૮, ૪ ૧ ૨૫-૩૩, ૪ ૧ ૪૪-૫૨) તથા જૈનોની સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામા આવ્યો છે તેનુ પણ અવગાહન જરૂરી છે (સન્મતિતર્ક ૩ ૪૭-૪૯, પચાસ્તિકાથ ગા૦ ૧૫, ૧૯, ૬૦ આદિ, નયચક્ર તૃતીય અર).

જમાલિએ કહેલ નિહ્વન

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત ને જ કૃત છે અને ક્રિયામાણુ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયામાણુને કૃત માનતા આથી મૂળે તે ચર્યા પણ ક્રિયાકાળમા કાર્યની નિષ્પત્તિ છે કે નિષ્કાકાળમા એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બંને પ્રસંગે ઘણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાંતમા સથારો અને દહનક્રિયાની છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૨૩૦૮-૨૩૩૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામા આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામા આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૪

આ આખતમા વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહાર : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિશ્ચિત કાળ એક નથી, માટે જ્યાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સલાવે નહિ, પણ જ્યારે કર્મ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમા હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમા હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કંઈક કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમા પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહી કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમા છે અને ક્ષય અન્ય કાળમા ? માટે જે કાળમા ક્રિયા છે તે જ કાળમા ક્ષય છે અને તે જ કાળમા જ્ઞાન પણ છે

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમા ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમા પણ ક્ષય માનવામા આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૭

વળી, આગમમા પણ ક્રિયાકાલ અને નિષ્ક્રિયાકાળનું એકત્વ માનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમા કહેવામા આવ્યું છે કે જે નિર્જર્યમાણ છે તે નિર્જર્ય છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણ છે તે ક્ષીણ છે એમ કહી શકાય વળી, આગમમા એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જગકાળે આવરણ-કર્મ છે નહિ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યાંકે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન માનવામા આવે તો તે અકારણ છે એમ માનવું પડે તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ માનવો જોઈએ અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજ લેવું જોઈએ

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૩૩૯-૪૦

આવશ્યક ઔર્ણિ(૫૦ ૭૨-૭૩)મા કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામા આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમા કોઈ ક્રમનિયમ નથી કોઈ મતિશ્રુત પછી તત્ત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મન:પર્યાય મને પછી કેવળને ઉપવ્રત કરે છે, તો કોઈ વળી મન:પર્યાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે આ ઉપગ્રંથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન, પણ તે જ જુદા જુદા આવગણોને લઈને જુદા જુદા ગ્વાભિનિર્ગોષિક આદિ નામો ધાન્યુ કરે છે

સિદ્ધિ—ઉત્પત્તિ વિષે

ગ્રન્થવાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વત, પરત, ઉત્પત્તિ કે નોભયન સિદ્ધ થતી નથી તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્ત છે, અર્થાત્ પ્રતીત્યસમુત્પન્ન છે આ જાણતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર મને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ મ્વત સિદ્ધ છે. જેમકે મેવ કોમક પશુત્ત સિદ્ધ છે જેમકે પગો અને કોઈક ઉત્પત્તિ સિદ્ધ છે : જેમકે પુત્ર્ય અને કોઈક નિયત્તિ છે જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનુ મન્તવ્ય છે પણ નિશ્ચયનુ મન્તવ્ય એવું છે કે અર્ધી વસ્તુઓ મ્વત સિદ્ધ જ છે, પર તેમા નિમિત્ત લગે અને પણ પોતામા સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાઈ કરી શકતુ નથી જેમકે અવિષ્ણાશુમા સામર્થ્ય નથી તો તેમા ગમે તેટલા નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ માટે વસ્તુની સિદ્ધિ મ્વત જ માનવી લોઈએ

—વિગેપા૦ ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામા ઉપાદાનને મુખ્ય માની મ્વત સિદ્ધિ માની છે અને તેમા નિમિત્તકારણને ગોણુ માન્યુ છે તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમા લીધુ નથી અને સિદ્ધિ મ્વત. કદી છે આચાર્ય કુંદકુંદની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મન પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનુ પ્રાપ્ત્ય છે વ્યવહાર નિશ્ચયની ચર્ચામા આ ચર્ચા પણ વસ્તુગિધિન કરતા મૂલ્યાનની દૃષ્ટિએ યર્થ છે તે ધ્યાનમા ગણવુ જરૂરી છે

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમા નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામા આવી છે તેમા પણ ઉપાદાન બળગતન કે નિમિત્ત એ જ સમગ્ર છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામા આવ્યો છે

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર શુણુધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે તાત્પર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામા બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે, પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ ગમે તે કોઈ વસ્તુથી યર્થ થકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત શુણુધિક જ હોવુ લોઈએ શુણુદીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ યર્થ થકે છે એટલે નિર્જરામા મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનુ નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનુ છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનુ છે દૃષ્ટાત આપવામા આવ્યુ છે કે એક બદ્ધક ભગવાન મહાવીરને લોઈને શુએ થયો, પણ તેમના જ નિયમ ગોનમને લોઈને—જે ભગવાન મહાવીર કરતા શુણુમા ન્યૂત હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭-૧૮૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આત્મિક ભાવને વિચાર કરીએ તો જશુણુએ કે રાત્માર્ગને વ્યવહાર અનુચે છે, જ્યાં કદી, જે સમયને કામની નથી પણ બ્યન્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુચે છે ખરી વાત એવી છે કે કદી એ કાળાતે રાત્માર્ગનુ રૂપ લે છે સાથે તે વ્યવહારમા આવી જાય છે, જ્યાં વિરલા વળી નવી કદી લીધી કરે છે સામાન્ય જન માટે તો રાત્માર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કદી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ ધર્મ જ્યાં

બાહ્ય વિધિવિધાનોમા આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ અધિકારી ભેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે સમલિટ્ટનય પ્રમાણે જેટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે, એટલે કે કોઈ એ શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ આ બાબતમા આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનયોથી વિચારણા કરી છે તેઓ જણાવે છે કે વ્યંજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમલિટ્ટનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમા ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ અવશ્ય હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યંજનશુદ્ધિકનય કહેવાય આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ધટ્ટી શકતા નથી પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામા આવે તો શબ્દો અભિન્નાર્થક પણ હોઈ શકે છે તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમા લઈએ તો લોકમા એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ

—વિશેષાં ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહવ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય કોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આપાદે જે દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયગ્લરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની ખીજને જાણી થાય તે પહેલા જ પાછા પોતાના શરીરમા પ્રવેશી ગયા અને વિના વિદ્ને શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું અને અતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુક્રાપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમા પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમા પાછો જઈ છું, પણ હું દેવરૂપે અસયત છતાં તમારી સયતની વદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સૌની ક્ષમા માગું છું અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમાં સીધાવી ગયા દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમા ગદા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસયતને વદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃપાવાદ થયો સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સયત અને કોણ અસયત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃપાદોષથી બચવાનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે ડોઈને વદન કરવું જ નહિ

સ્થવિગેએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ તમારે બધા જ પગે પદાર્થ વિષે અને સ્વયં તીર્થકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શકા કરવી પડે તીર્થકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુના લક્ષણો, જે તેમણે બતાવ્યા છે, તે જુઓ અને વળી નમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ નકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામા જિનના શુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદવામા તો વાધો છે ? ધારો કે સાધુમા સાધુપણ નથી, પણ એટલા ખાતર જ જે તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ તમે જિનપ્રતિમાને તો વદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જે તે અસચ્ચ હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુમતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જે દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુમતિનો દોષ કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ રાકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવ ધિષ્ઠિત છે કે નહિ તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ એ તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામા શો દોષ છે ? અને ધારો કે દેવની આશકાથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર શૈયા આદિ મીઠાગે છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ વળી, શકા જ કરવી હોય તો એવું એક પણ મ્થાન નથી જ્યાં રાકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પત્તવ્ય દોષ કે પહેરવાના વસ્ત્ર દોષ, કે પોતાનો સાથી દોષ વળી ગૃહસ્થમા પણ યતિના શુણોનો સભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આગીવાદ આપી, તમે મર્યાદાલોપ શું નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણુના તો નથી કે આ ભય છે કે અભય ? ઓછું છે કે પરદારગામી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણુ શુર અને કોણુ નિમ્મ એ પણ કેવી રીતે જાણુ ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચું શું ને જુઠું નું એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકરથી મારીને સ્વર્ગ—મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે રહિત બની જશે પછી દીક્ષા શા માટે ? અને જે તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણુ માનીને આશરો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું, તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણુ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરતો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામા ભલેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી. વળી, તમે આપાદ્યાર્થના રૂપે જે દેવ જોયો તેવા કેટલા દેવો સસારમા છે કે એકને જોઈ એ સૌમા શકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બીજાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે જીએ હઠ્ઠ્થ તેથી આપણી જે અર્થા છે તે બધી વ્યવહારનું અવલંબન લઈને ચાલે છે પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આચરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમા શંકા નથી

આ વ્યવહારિક આચરણુ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમા જણાવેલ વિધિથી હઠ્ઠ્થ આહારાદિ લાવ્યો હોય અને તે કેવળીની દૃષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે અને વળી એનો પ્રમથ પણ અને છે કે કેવળી પોતાના હઠ્ઠ્થ શુરને વંદન પણ કરે છે આ વ્યવહારની બળવતા નથી તો બીજું શું છે ?

જિનેન્દ ભગવાનના શાસનનો રથ એ ચક્ષોથી ચાલે છે . વ્યવહાર અને નિશ્ચય આમાના એકનો પણ જે પરિત્યાગ કરવામા આવે તો મિથ્યાત્વ અને તન્દુત શકાદિ દોષોનો સભવ હાલો થાય છે માટે જે તમે જિનમતનો મીઠાગ કરતા હો તો વ્યવહારનમને છોડી શકતા નથી, કાચુ વ્યવહારનમનો ત્યાગ કરવામા આવે તો અગ્ન્ય તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ઘણું ઘણું અમનવવામા આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદાચદ છોડ્યો નહિ

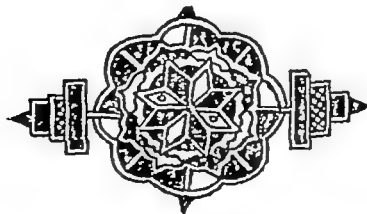
એટલે તેમનો સઘથી બહિષ્કાર કરવામા આવ્યો પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજા બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમા લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે લશ્કરને હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો ગભરાઈને તેઓ રાજાને કહેવા લાગ્યા કે રાજા, તુ તો આવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોભતુ નથી રાજાએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો. તમે કેવી રીતે નિર્ણય કર્યા કે હું આવક છું? વળી, હું કેવી રીતે બાણ્ય કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો? આ સાલળી તેઓને પોતાની ભૂલ સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો

—વિશેષાં ૧ ગા. ૨૩૫૬-૨૩૮૮

બાહ્ય ઉપકરણ અને બાહ્ય વંદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિષે આલેખ અને સમાધાન જે પ્રકારે આવશ્યકચૂર્ણિ (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯-૩૦)મા કરવામા આવ્યા છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—

વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શકા કરી કે બાહ્ય ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનૈકાતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી, પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમા કારણ છે, માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ બાહ્ય ઉપકરણ આદિ અનાવશ્યક છે રાજા ભરત ચક્રવર્તીને કશા પણ રંગેદુગ્ધાદિ ઉપકરણો હતા નહિ છતાં આત્મવિશુદ્ધિને કાગળે મોક્ષ પામ્યા, તેમને બાહ્ય ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો, અને ખીજા બાજુ રાજા પ્રસન્નચંદ્ર સાધુવેશમા હતા છતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો બધ કર્યો આમા પણ બાહ્ય ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યા નહિ તાત્પર્ય એમ થાય છે કે આતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાહ્ય રંગેદુગ્ધાદિ નિરર્થક છે

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વાસ, ભરત અને એમના જેવા ખીજા પ્રત્યેક ભુદ્ધ હતા, અને તેમને જે બાહ્ય ઉપકરણો વિના લાલ મળ્યો તે તો કાદાચિક છે વળી તેમને પણ પૂર્વભવમા આતર બાહ્ય ઉપસપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દૃષ્ટાંત આગળ કરીને બાહ્યાચાર-વ્યવહારનો લોપ કરવો હિચિત નથી અને જેઓ એમ કરે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય બાણ્યતા નથી. તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે કયાઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રવૃત્તિ કરવી, કયાઈક નિશ્ચયવિધિથી અને કયાઈક ઉભય વિધિથી આમા કોઈ એકાત નથી, વિધિ અનિયત છે આમા ચૂર્ણિકારે એક ભુદ્ધનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે એક મૂર્ખે ઇંટ નીચે દીનાર જોયો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિષે વાત કરી માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામા તો તે દીનાર લઈને કોઈ આસી ગયેલું એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઇંટો જોઈ લા દીનાર હોવાનું માની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાઈ દીનાર મળે? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દૃષ્ટાંતને આધારે આચરણની ઘટના કગવા જાય છે તેમા તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો લાગ કરે છે



સત્-અસત્

મુખલાલજી સંઘવી

નગીનદાસ શાહ

ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રે સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, સામાન્ય વિશેષ, અલિલાધ્ય-અનલિલાધ્ય આ યુગલો ઉપર ખ્યાત કેન્દ્રિત કરી તાર્કિક ચર્ચાઓ કરે છે. આચાર્ય દગ્લિષ્ટે ‘અનેડાન્તગ્રંથપતાકા’માં આ યુગલોનું જ નૈન દૃષ્ટિબિંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે. અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ધરાવામાં કેવો ફાળો છે તે ક્રમશઃ જોઈશું.

સત્-અસત્ના દ્વન્દ્વનો દનિલાસ ગસિદ છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે. ઋગ્વેદમાં ઇન્દ્ર, અગ્નિ, પૂષ્પત્, વગણુ વગેરે બહુ દેવો હતા. તે દેવોના ભલે વ્યક્તિશ ભેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપત ટોર્ષ ભેદ નથી એવું કેટલાકને સૂઝ્યું, અને તેમણે કહ્યું ‘एक सद् विष्णु बहुधा वदन्ति’ બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એટલે વ્યક્તિના છે. જૈનોના સપ્તહનય જેવું આ છે. અહીં ચતુર્તો અર્થ સામાન્ય એવો વડે છે. પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિકોની સત્તા જેવું દેશ કાલ-આપી નિત્ય સામાન્ય નહિ. અહીં દેશ કે કાળને ગણુતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અનિત્ય ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિપ્રેત લાગે છે. બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતાં તેને જુદા જુદા નામ આપવાની વાત કરી છે એક જ વસ્તુને અપાતા જુદા જુદા નામ પર્યાયો છે અને તે શબ્દ-પર્યાયો વસ્તુ-પર્યાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે, તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી ગણીએ. સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય ધર્મ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્ય-કારણના અર્થમાં સામાન્યવિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી, કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક ગ્રંથે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતા નિરૂપ્યા છે. અને સદોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવ તો સંભવતો નથી. આમ ઉક્ત અર્થમાં જ સત્-અસત્નો અર્થ સામાન્ય-વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે.

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીનેય સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો લાગે છે ત્ત્વવેદના 'નામદીપમુક્ત'માં શરૂમાં જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્ અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આડકતરો નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હજુ સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્ય-કારણભાવનું સૂચન સરખુથ મળતું નથી આવું સૂચન આપણને 'છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ'માં મળે છે તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે ૨ આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન શૂન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે 'ન્યાયદર્શન'માંય અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખમન છે ૩ સ્વયં 'છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ'માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ; આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકલું જ હતું, તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયા 'ટીકાકારોએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્નો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્નો અર્થ વ્યક્ત કર્યો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે ૫

દર્શનિક યુગમાં આવો પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્ સાખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે સારે તે વ્યક્ત થાય છે આ છે સત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કથયિત અભેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની જાય છે અને એટલે જ એમના કાર્યકારણના દૃષ્ટાન્તોમાં બીજા-અકુર જેવાં દૃષ્ટાન્તો જ હોય છે નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી; કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી, પરંતુ અમુક સામગ્રી જોભી થતા પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે આ છે અસત્કાર્યવાદ આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અલગ ભેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત યાત્રિક (mechanical) બની જાય છે અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ જાય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે એમની કાર્ય કારણભાવની આવી યાત્રિક કલ્પનાને લઈને એમના કાર્ય-કારણના દૃષ્ટાન્તો પણ તન્તુમાંથી પટ અને કપાલમાંથી ઘટ જેવા હોય છે કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે કારણભૂત બ્રહ્મસત્ બધા જ કાર્યોમાં અનુગ્ર્યૂત છે આ છે વેદાન્તી મત

ભગવાન બુદ્ધે વિભજ્યવાદને આધારે નિલ દ્રવ્યની કલ્પનાને પ્રસૂતિસત્ કહી ફગાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા આગળ ઉપર પ્રશ્ન જોભો થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત્ બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ માનવા સાખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈભાષિકોએ

૨ અસદેવેદમગ્ર આસીવ તત્સદાસીવ તત્સમમભવ । છાન્દો ૩ ૧૧ ૧ ગુઓ તૈત્તિ ૦ ઉપ ૦ ૨ ૭

૩ અમાવાક્રાવોલ્પત્તિર્નાનુપમૃષ્ય પ્રાદુર્ભાવા । વ્યાઘાતાદપ્રયોગ । ન્યાયસૂત્ર, ૪ ૧ ૧૪-૧૫

અસત્ સદુત્પદ્યતે इत्ययं पक्षः । भाष्य, न्या ૦ સૂ ૪ ૧ ૧૪

૪ કયમસત્ સજ્જાયેત્તેતિ સત્ત્વેવ સોમ્યેદમગ્ર આસીદેકમેવાદિતીયમ્ । તદેક્ષત વદુ સ્યા પ્રજાયેયેતિ તત્તેજોડસજ્જત તત્તેજ પેક્ષત વદુ સ્યા પ્રજાયેયેતિ તદપોડસજ્જત । છાન્દો ૦ ૬ ૨.

૫ અસદિતિ વ્યાકૃતનામરૂપવિશેષવિપરીતમન્યાકૃત મદ્ધ ઉચ્યતે તત્ અસત વૈ સપ્ પ્રવિભક્તનામરૂપવિશેષમ્ અજાયત ઉત્પન્નમ્ । શાકરભાષ્ય, તૈત્તિ ૦ ઉપ ૦, ૨ ૭

ખદ્યાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમાં શુદ્ધવચનોય ટાક્યા આમ તેઓ સર્વાસ્તિવાદી ધર્મા અને કહેવાયા સૌત્રાન્નિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનું ખડન કરી અને શુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ઘટાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે વૈશેષિકદર્શનના અસત્કાર્યવાદની જાયા આમાં દેખાય છે વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો અધી જ લાણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતા માત્ર લાણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે માત્ર વિજ્ઞાન યા એતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શાકર વેદાન્તીઓની સમાન ભૂમિદાએ મકે છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન લાણિક છે, ઉપરાંત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમાં માને છે, જ્યારે શાકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને દૃઢસ્થિતિય અને એક જ માને છે વિજ્ઞાનવાદીઓ સત્તલી ત્રણ દોટિઓ સ્વીકારે છે. પરમાર્થ સત્, સત્ત્વિ સત્ અને પરિક્ષિપત સત્ આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે લાણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય લાણિક વસ્તુઓ સત્ત્વિ સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય આદિ પરિક્ષિપત સત્ સત્ત્વિ સત્ અને પરિક્ષિપત સત્ને જેમ સત્તા પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસત્તા પ્રકારો પણ ગણી શકાય અન્યવાદીઓ શૂન્યને અર્થાત્ પ્રજ્ઞાને જ સત્ માને છે તેઓ પણ સત્તલી ત્રણ દોટિ સ્વીકારે છે. પરિનિષ્પન્ન, પરતન્ત્ર અને પરિક્ષિપત જેનો સ્વભાવ વ્યવતન્ત્ર છે તે પરિનિષ્પન્ન, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ ક્ષિપત છે તે પરિક્ષિપત વિજ્ઞાનવાદી અને અન્યવાદીની વચ્ચે જે કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સત્ને વિજ્ઞાન કહે છે જ્યારે બીજો પરમાર્થ સત્ને શૂન્ય—પ્રજ્ઞા કહે છે, ઉપરાંત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજો માને છે કે બુદ્ધિ દ્વારા બુદ્ધિની ક્ષુદ્રતાનું ભાન થતા પ્રજ્ઞાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે

પ્રાણિક ઢાળમાં આપણે સત્તલી વ્યાખ્યા બાધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન ગંभी શકીએ તે કાળે તો દર્શનકારોનું કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણાવવાનું જ ગણેતું ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત્ એ તત્ત્વોમાં માને છે ^૬ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના વિભાગો છે અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે ભાવ પદાર્થોમાંથીય ‘અર્થ’ નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે ^૭ સામ્યકારો દૃઢસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રકૃતિ બન્નેને સત્ ગણે છે વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે જૈનો દ્રવ્ય, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અગ્નિદાયકરૂપે વર્ણવે છે બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે સત્તલી વ્યાખ્યા આપવાનું તો આ પંચી શકે યથુ બૌદ્ધોએ સત્નું લક્ષણ લાણિકત્વ બાધ્યું તેમણે કહ્યું કે, ‘વત્ત સત્ત્વત્ત્વ ક્ષણિકમ્’ એથી તદ્દન ક્ષણિક ગતરે સત્નું લક્ષણ ત્રિદાવામાધિનિત્ય આપ્યું અર્થાત્ એમને મતે દૃઢસ્થ નિત્યતા જ સદસત્ત્વ છે આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્યાયો કે વિદ્યારોને જ સત્ માન્યા જ્યારે શકરે અમુક ખાસ વિગિષ્ઠ અર્થમાં માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યું જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવભૂત ગણ્યા છે અને તેથી એમણે સત્તલી વ્યાખ્યા ઉત્પાદન-વ્યય-ધ્રૌવ્યયોગિના કરી છે ઉત્પાદન-વ્યય પર્યાયના થાય છે એને દ્રવ્ય ક્રેવ ગણે છે આમ મદ્દપ વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક હોઈ તે ઉત્પાદન-વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે જૈનસમ્મત સદસત્ત્વગુણત ધ્રૌવ્યનો અર્થ સામ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાચ્યુતિ જ લેવાય છે અને નહિ કે દૃઢસ્થ નિત્યતા અલબત્ત, એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે સામ્ય સત્તા એ ધોરણો—પરિણામી નિત્યતા અને દૃઢસ્થ નિત્યતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકંવાદી રીતે સત્નું એક જ ધોરણ—પરિણામી નિત્યતા—સ્વીકારે છે;

૬ કિં પુનન્નત્ત્વમ્? સત્તથ મદ્દાવોડમત્તધ્યામદ્દાવ । ન્યાયમાપ્ય (કાશી સ હિરિજ), પૃ. ૨

૭ વ્ય રત્તિ દ્રવ્યગુણકર્મણ । વૈશેષિકવૃણ, ૮ ૨ ૩

૮ તદ્દાવામ્યય નિત્યન્ । તત્ત્વાર્થવૃણ, પૃ. ૩૦

જૈનને મતે આ-મા-પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાખ્યની જેમ કૃત્ય નિત્ય નહિ ન્યાય વૈશેષિકોએ સત્ નુ લક્ષણ સત્તાયોગિત્વ આપ્યું છે તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાઆમાન્ય જેમા સમવાય સમબંધી રહે તે સત્ છે આ સત્ની વ્યાખ્યાઓનુ પરવાદીઓએ ખડન પણ કર્યું છે જૈનોની સત્ની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આરોપ કરવામા આવ્યો કે, પરમ્પરવિગેધી ધર્મો એક વસ્તુમા સહવે જ નહિ ૯ ન્યાય વૈશેષિકોની મતની વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયુ કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કેટલાક મત—ભાવ પદાર્થો અસત્ હોય કારણ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, શુણ્ય, કર્મમા જ રહે છે ૧૦ શાકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિગેધમા કહેવામા આવ્યું કે, કોઈ પણ જાતના પરિણમનથી નિહત કૃત્ય નિત્ય વસ્તુ કે નિરન્વય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી આમ દર્શનિકો અદ્વૈતોઅદ્વૈત એકબીજાના સત્તા લક્ષણુ ખડન કરતા હતા એવામા બૌદ્ધો તરફથી એક એવુ લક્ષણ મુકવામા આવ્યું જે લગભગ બધા જ દર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યું અને તે લક્ષણ તે અર્થ-ક્રિયાક્રિયા ૧૧ અલબત્ત, દર્શનકોએ પોતપોતાને માન્ય અન્તિમ તત્ત્વ કે તત્ત્વોમા તેને લાગુ કરવા ભાગે જરૂરેમત લીધી બૌદ્ધોએ તર્કપુર સર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જૈનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે

આપણે જોઈએ તેમ આચાર્ય શકર ત્રિશલાખાધિત કૃત્ય નિત્યને સત્ કહે છે તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શન્યવાદીની માફક મતની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે પારમાર્થિક, વ્યવહારિક અને પ્રાતિભાસિક તેમને મતે કૃત્ય નિત્ય અલ્પ ચેતન જ પરમાર્થ સત્ છે કારણ કે, તે ત્રિશલભ્યાથી છે; ઘટ, પટ આદિ વ્યવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશય છે, શુક્તિગજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનનાશય છે આચાર્ય શકર વ્યવહારિક સદ્રૂપ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે તેને તેઓ મત્-અસત્ત્વિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે તે સત્ નથી કારણ કે, તે ખાધિત થાય છે, તે અસત્ નથી કારણ કે, તે સદ્રૂપ જગતાર્યનુ ઉપાદાનમૃત કારણ છે આ મત્-અસત્ત્વિલક્ષણતાસિદ્ધાંતના મૂળ છેક ‘નાસ્તદીયમુક્ત’મા જોવા હોય તો જોઈ ગણાય ત્યા કહ્યું છે કે, મૃદ્ધિ-જગતની ઉત્પત્તિ પહેલા સત્ પણ ન હતું કે અસત્ પણ ન હતું, અર્થાત્ સર્જનુ ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ હિંતુ અર્થાપત્તિથી સત્-અસત્ત્વિલક્ષણ હ્યું સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનુ ભગવાન યુદ્ધના ‘અવ્યાકૃતો’ તથા શન્યવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્તત્ત્વ સિદ્ધાંત સાથે પણ સામ્ય છે ‘યતો વાચો નિવર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સહ’ (વૈત્તિરીયોપનિષદ્), ‘નૈવા તર્કેણ મતિરાપનેયા’ (કઠોપનિષદ્) આ ઉપનિષદ્વાક્યોને, ‘પરમાર્થો હિ વ્યાયોના તૂળીમ્માવ,’ આ ચન્દ્રીર્તિવચનને અને ‘તક્ષા તત્ત્વ ન વિજ્ઞ’ (આચારાગસૂત્ર) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સદર્શમા ધ્યાનમા લેવા જોઈએ જૈન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સપ્તભગીભાષ સદસદ્વિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભગ ‘અવકતવ્ય’મા સ્વીકાર થયો છે વસ્તુ સ્વદ્રવ્ય ક્ષેત્ર-કાલ ભાવથી સત્ છે અને પદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી અસત્ છે પરંતુ આ બે ધર્મો યુગપદ્ વાણીમા બોલી શકાતા નથી એ અર્થમા વસ્તુ અવકતવ્ય છે જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાથી એક સાથે બોલી શકાય! પરંતુ આ અર્થ એ ઠી વસ્તુવૃષ્પદોતક નથી વસ્તુના

૯ નૈકસ્મિન્નસમ્મવાત્ । મહાસૂત્ર, ૨ ૨ ૩૩

૧૦ સતામપિ ત્યાલ્ ક્વચિદેવ સત્તા । અન્યયોગવ્યવચ્છેદદ્વાવિશિકા, ૮

૧૧ કેવલ ચ્ચેતદર્શક્રિયાકારિત્વ સર્વજનપ્રસિદ્ધમાસ્તે. । Six Buddhist Nyāya Tracts, ૫૦ ૨૧

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્ બાણી તો શકીએ છીએ પણ ખોલી નથી શકતા એટલે જ—આનો આનો અર્થ થાય કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવગ્નચની ખીલ વ્યાખ્યા એની કરી કે વસ્તુમા સદ્ગુણ અનન ધર્મો છે અને અસદ્ગુણ અનન ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્ગુણધર્મો બાણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્ગુણ ધર્મો બાણી શકીએ છીએ

આમ ગરજાનના સત્-અસત્ દેગ-દાહના સળધવી નિગેહાપણે સામાન્ય વિગેપના અર્થમા વપગના, પછી સૃષ્ટિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સમાગિન કાર્ય-કાનણુલાવનું સૂચન મળ્યું અને વિચારમા કાલતત્ત્વનું પૌર્વાર્થ દાખલ થયું, ત્યાં જાદુ વ્યય સત્ અને અસત્તા પારખવિઠ સળધવી ચર્ચા યઈ, દર્શનકાળમા કાર્યકારણમા અત્ છે કે અમત્ એ પ્રશ્ન વિગેપ ચર્ચાથી, સાથે સાથે સત્તા ત્રણ કોટિઓ પાડવામા આવી, તદનન્તર સત્ની વ્યાખ્યાઓ વગઈ અને તેમનું ખનમન આપ્યું, વળી સત્-અસત્તા યુગલના અનુસંધાનમા જ સદસદિલવણુતાવાદ હાલો યયો આ રીતે અત્-અમત્ યુગલની આસપાસ થણુ તાસ્વિક મયન થયું અને એમાથી અનેક વિચારવાને લાગતીય દર્શનને સાપડા. જેમ અહીં અત્-અસત્ યુગલને લઈ એની પરપગમા આપણને શુ ગ્રામ થયું તે જોયું તેમ કોઈ અમાનધર્મો ખીલન યુગલોને લઈ તેમની પરપગમાથી આપણને શુ ગ્રામ થયું છે તે દર્શાવગે તો આનદ યગે ૧૦

૧૨ હવે સત અને અસત એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સરેપે ચર્ચા કરી કે એ સાથે અહીં ઉમેરવું જોઈએ કે સત અને અસત્ની કલ્પનાના વિચાર-વિદ્યાસમા બીજા અનેક તત્ત્વો સમાયેલા છે અને તે અનેક રીતે સૂચનાવી ચર્ચાથી પણ છે દા.ત.૦, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક ખાસામા રી ઉદભવી છે, બ્યાન એન્તર અને પૃથક્ત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સખ્યાના પાસામાવી હાવચી છે એ જ રીતે અલિ-લાખ્યત્વ અને અનલિલાખ્યત્વની દાર્શનિક વિચારસંણી સત અને અસત્ના શબ્દગમ્યત્વ અને શબ્દાગમ્યત્વ પાસાનાથી જિનનગ છે પરંતુ સામાન્ય અને વિરોધ અવવા કવ્ય અને પર્યાયની ચર્ચા કાલિક, દૈશિક આદિ બધા પાસાઓને આવડે છે આ રીતે લાગતીય દર્શનોનાની પ્રસિદ્ધ સત, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો યાદિહાસિક વિકાસની દૃષ્ટિએ અસ્થાય કલ્પામા આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સત્તરણ વિશદ બને



અર્હિતા પરમો ધર્મ:

ઉપેન્દ્રગચ ૧૪૦ ચાંડેસરા

મહાભારતને “ભારતની મર્તિમન મગ્ગવતી” એ રીતે અક્ષેપમા ઓળખી ગણાય કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સંસ્કૃતિનો વિશ્લેષ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘દ્વિતીય’ના આકર અથવા તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, ‘વિગટ’ શબ્દના સર્વ અર્થોને સારકે કરતો, અને વ્યાપક હૃદયસ્પર્શ કરાવતો મહત્તમ ‘અન્ય-આગ’ છે એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને આત્માનું પિતાના પુત્ર સોઈ ૧૪ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત દીન બનતા ગણાય! પરંતુ આ જ મહર્ષિએ આરે વેદોને ગંગાગર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ગોઠવાઈ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ ગીતાનું દિવ્ય ગાન આભર્યું અને જગતને સભળાવ્યું, તથા ધર્મ—વિશ્વજ્ઞાનાના ધર્મ, શુદ્ધધર્મ—ની પરંપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને ભેટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાદેવિની પ્રવ્રસા, વૈદિક મનાનુયાયી કવિઓ તથા ગ્રંથ મહાભારતની છેલ્લી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદુપરાંત અન્ય ભારતીય અનુગમો—ધર્મ સંપ્રદાયોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘શુદ્ધચરિત’ના કર્તા અશ્વમેધ, ‘કુવલયમાલા’ના કર્તા ત્રિદિપ્યચ્છિત ઉદ્દેશાનુસાર, અને ‘તિલકમંદરી’ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે. વળી ‘તન્ત્રાખ્યાયિકા’ તથા ‘પચતંત્ર’ જેવા કેવળ ગત્તીની આલેખના અન્યકારોએ પણ કરી છે એટલું જ નહિ, પણ ‘અનુયોગદાર’ અને ‘નન્દીમત્ર’ જેવા જૈન આગમગ્રંથોએ પણ મહાભારતના અન્યોને મિથ્યાશ્રુત દર્શના છતાં, “યથાર્થ રીતે પ્રાપ્ત કરાયેલા આ ભારતના અથો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિત્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમા એ કારણભૂત થાય છે, અને એમ તેમાથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિત્યાદષ્ટિ ત્યજ દે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે”^૧ એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

૧ (ક) ‘નન્દી સત્ર’ (અનુવાદક-મણીષક હરિમત્ત્વ મુનિ, ૧૯૪૨) સત્ર ૪૧, પૃ. ૧૧૦, ૧૧૧

(ઘ) ‘અનુયોગદાર સત્ર’ (નિનત્તરશ્ચિ પ્રાચીન પુસ્તકોદાર ૬૮, ૧૯૨૧) સત્ર ૨૫, ૨૬, [પૃ. ૨, ૩], સત્ર ૧૪૭ [પૃ. ૪૦, ૪૧]

મહાભારત એ ‘વિશાળતાના ધર્મ’નો ગ્રન્થ હોઈ એમાં તત્કાલીન હિંદુસ્તાનના પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારોની પગપગથી રહેતી સંસ્કૃતિના પૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કંઈ સાચું હોય તે આત્મસત્તા કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે તેથી દેખીતી રીતે જ એમાં જૈન અનુગમની પગપગથી પણ અદ્ભુતપૂર્વક ગણપત કરવામાં આવ્યું છે. તેમાંથી અહિંસાને અર્ચ્ય ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતા કેટલાક ઉદાહરણો જોઈએ મહાભારત અહિંસાને “અહિંસા પરમો ધર્મ સત્યે પ્રતિષ્ઠિત ॥”^૨—સત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે

(૧) જનરસિ નામનો એક આત્મજ્ઞ, આત્મિયાથના પુત્ર બાહુભાક્ષિની જેમ ઉચ્ચ તપ તપનો હતો કે ધામધાની જેમ અચ્ચત્ત રહીને તપ કરતા તેની જગ્યામાં, એક ચક્રલાચકલીના જોડાએ માળો બાધ્યો તેમાં ઈશ મહાત્મા તેમાંથી અચ્ચા જન્મ્યા ॥^૩ ધીરે ધીરે તે બચ્ચા મોટા થયા અને આવલખી થઈ ઊડીયે ગયા ॥ જનરસિ તે પત્ની પણ એક મહિના સુધી દયાને લીધે ત્રિચ્છે એમી ગ્લો જ્યાં તેને ખાતરી થઈ કે ચક્રલા પાછા આવશે જ નહિ, ત્યારે ઊડ્યો ઊડ્યા પત્ની તેને તરત અભિમાન થયું એટલે ગર્વથી બોલ્યો, “મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે” સાચું અનગીઝ વાણીએ કહ્યું કે, “તું મહાપ્રાજ તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી તારાનો એ તુલાધાર પણ તું બોલે છે એવી ગર્વવાણી ઉચ્ચારતો નથી જ (તો તું બોલે તે કેમ છાલે ?)”^૪

આ સાલણીને ત્રિચ્છેલો જનરસિ વારાણસી ગયો ત્યાં જઈને તેના વેપાર ઉપર આત્મેષ કરતા તુલાધારને પૂછ્યું, “હે મહામતિ વલિદ્ધુત્ત ॥ તું સર્વ રસો, ગન્ધો, વનસ્પતિઓ, આંધળિયો અને તેના મળ તથા કળને વેચે છે, છતાં તને નૈષ્ઠિકી શુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે ?”^૫

ત્યારે બાળ વ્રતો પૈકી ત્રીજા વ્રતના અતિચાર કૂટુલ કૃદ્ધમાણેથી વિરામ પામેલા, “નાજવાથી નિષ્પલ રીતે પ્રમાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદષ્ટિથી જોનાર કોઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતા, આ વૈશ્ય તુલાધારે જવાબ આપતા કહ્યું, “જુલગનની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદ્રોહથી—સપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદ્રોહથી—ઓછામાં ઓછી હિંસાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આલવિદા કરું છું હું નાનામોટા સુગંધી પદાર્થો અને મધ સિવાયના વસ્તુનો નિષ્કપટપણે વેપાર કરું છું” (ગાત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો સુહૃદ છે, અને સર્વના દિલમાં ગત છે, તે ધર્મને જાણે છે તેથી હું કોઈની નિન્દા, પ્રશંસા, દ્રેષ કે કામના ગમ્યા

- ૨ (ક) મહાભારત (ભાણકર ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના), આગમ્યકર્ણ ૧૬૮-૬૯
(જ) સરં સત્યના દર્શન અહિંસા વગર થઈ જ ન શકે તેથી જ કહ્યું છે કે અહિંસા પરમો ધર્મ’
—ગાધીશ (‘નિત્યમન’ પૃ. ૪)

- ૩ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, લ ૨૫૩ થી ૨૫૬
૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૩-૪૧ ૪૦, ૪૩
૫ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧ થી ૩
૬ બ્રોહ્મણેવ મૂતાનામસ્પદ્રોહેણ વા પુન ॥
યા વૃત્તિ સ પરો ધર્મસ્તેન લોકામિ જાજ્ઞે ॥

મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨ ૪-૬

- ૭ રમાશ્ચ તાસ્તાન્વિપ્રયે મધવર્જાનહ વ્યૂન ॥
ક્રોધા વં પ્રતિવિક્રોધે પરહસ્તાડમાયયા ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૮
સરં સાદત્મા વનમા પદર ભવતા ધ્યાનો પ્રતિબધ આવે છે તેમાં રસવાણિત્યના અભિચારનો હિલ્લેખ છે મધનો તેમાં સમાવેશ થાય
‘વનિદતા સ્વત્ર’ ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદષ્ટિ ગણુ છુ, તે મારા વ્રતને જુઓ છજ, અનિજ, પ્રીતિ અને ગગથી છૂટુ થયેલુ એવુ મારુ ત્રાજવું સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે ૮ . જેમ વૃદ્ધ, રોગી અને કૃશ મનુષ્યો વિપયો પ્રત્યે નિઃશૃદ્ધ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપલોગમા હુ નિઃશૃદ્ધ છુ—વિગતતુલ્યુ છુ પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમા થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમાં થશે પણ નહિ, તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે (સામાન્યતઃ) બહિર્મુખ બુદ્ધિવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્વનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કીર્તિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, દિવા બીજા અન્ય ભાગ્યગાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમા (તેના સત્કાર્યો માટે, એરણુની ચોરી અને સોયના દાન જેવાં) સ્તુતિ કરે છે ૯ પણ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ અને દાન કરવાથી તથા પ્રજાયુક્ત વાક્યો બોલવાથી જે કૃણ મળે છે તે જ મહાકૃણ અભયદાનથી મળે છે જગતમા જે મનુષ્ય અભયનિહિણુ આપે છે, તેને સર્વ યજો કર્યાનુ કૃણ મળે છે (વધારામા) પોતાનેય અભયદક્ષિણુ મળે છે પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ ૧૦ . જે સર્વ પ્રાણીઓનો આત્મા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યદ્ વુઝે છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતા પદ વિનાના—પગલાની, રસ્તાની નિનાની વિનાના—પુગપતી ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે ૧૧ પછી “ આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનાગથી—બહુ નિહવથી બાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી બાણી શકાય છે, ” ૧૨ એમ કહી આગળ આલતા તુલાધાર બોલ્યો, “ જેઓ પશુઓના વૃષણ કાપે છે—ખમી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપડાવે છે, બાધે છે, દુઃખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?) ” વળી આગળ આલતા અભ્યાગના યુગમા, ગુલામી બના છતાય નોકરો પ્રત્યે ગુલામ જેવુ વર્તન ગખતા ગેડિયા’ઓએ ધ્યાનમા ગખવા જેવા વચનો ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વણિકે કહ્યું, “ કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ ગુલામ બનાવીને તેમની પાસે વૈતરુકગાવે છે વળી એ લોકો મળણુતોલ માર મારવાથી થતુ દુઃખ મળે છે, છતા રાતદિવસ માર મારી અને

૮ સર્વેષાં ય સુદૃઢિત્ય સર્વેષાં ચ દિતે રત્ત ।

કર્મણા મનમા વાન્ના સ ધર્મ વેદ જાનલે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૬

નાનુરુધ્ધે વિગ્રુધ્ધે વા ન દ્રેષ્મિ ન ચ કામયે ।

સમોડરિમ સર્વભૂતેષુ પચ્ય મે જાનલે વ્રતમ્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧

શ્દધાનિષ્ઠવિમુક્તસ્ય પ્રીતિરાગવદિષ્કૃત, ।

તુલા મે સર્વભૂતેષુ સમા તિષ્ઠતિ જાનલે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨

૯ સહાયવાન્દ્રવ્યવાન્દ્ય સુસમોડન્યોડપરસ્તથા ।

તતસ્તત્તનેવ કથય શાસ્ત્રેષુ પ્રવદન્ત્યુત્ત ।

કીર્ત્યર્થમત્યદ્દેહ્યા પટવ કૃત્સ્તનિર્ણયા ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭

૧૦ લોકે ય સર્વભૂતેષ્યો દદાત્યમયદાક્ષિણામ્ ।

સ સર્વયજ્ઞેરીનાન પ્રાપ્નોત્યમયદાક્ષિણામ્ ।

ન મૂતાનામહિંસાયા જ્યાયાન્વર્માડસ્તિ કશ્ચન ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૯

૧૧ સર્વભૂતાત્મભૂતસ્ય મમ્યગ્મૂતાનિ પચયત્ત ।

દેવાપિ માર્ગે મુષ્ણન્તિ અપદસ્ય પદેપિણ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨

૧૨ સક્ષમત્વાજ સ વિશતુ શ્વયતે વહુનિહ્વવ ।

અપલમ્યાન્તરા ચાન્યાનાચારાનવબુધ્યતે ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૬

આવીને કે દેદના પૃથિને ગતિવિગ્ન તેમની પામંથી કામ લે છે ૧૩ પચ્ચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમાં તેઓનો નિવસ છે, છતાં કેટલાક હોરો તેમને ઊત્તમ લોપ છતાં ય વેચે છે તો પડી મૂકે અને તો વેચે જ એનાં શ્રી નવાઈ? તો તે આત્મા! જે હુ તેવ, ઘી મધ અને ડાઘોધિઓનો વેપાર કરુ છું તો તેમાં તમને શું વાધો નહ છે? ” પડી કૃપિયા મેંથી દિસા દર્શારી, ખેતી કરતાં મેવજને-ગપડેને જે દુષ્ટ દેવામાં આવે છે તેનુ વર્ણન કર્યું, અને વિનિતિ કરી કે, “વત્તવિ! વત્તવમા જે જે અગરસ અને ઘોર આજારો પ્રજ્વળે છે, તેને તમે કેવળ ગતિગતિનાથી જ આચરો છો પણ નિષ્ક્રિયાથી સમજતા નથી, માટે (કાર્પ-) ડાઘુ નક્કે નહ ગળીને આચર્યો કરુ—(આમન્ય, કામનાગળા આમન) કોઈ વર્તતાં જેમ તેમ નરિ જેમ નારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે મુનિ કરે તે અગ્રે તન્ન મન તો અમાનન કર છે, કરે અને પ્રિય-અપ્રિય કરે છે નરિ આ ધર્મને મનગિઓ પ્રગમે છે, શુદ્ધિસ્વપ્ન થતિઓ માનુ મેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ ગતો તેનુ ચુકગતારી અગ્રોતન કરે છે.” ૧૮

પ્રાન તુલાધર એ પડી યત્નદસ્ય સમનથી, નિષ્કામ અને અર્થિસદ્ યત્નથી સમદષ્ટિથી પ્રવ્ર જન્મે છે તે અષ્ટ દ્યુ આગ નિ કામ અર્થિસદ્ યજોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃપિ વિના પાન લેઈતું અન નીપજતુ તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્ષુઓની ૧૫ (=યજ્ઞતી) માંના અપિત કરી છેવટે અનિમ્બી શ્રદ્ધા ગળી પ્રમાણરુ કરવા કરુ ૧૬ વાતગીનનો અમારોષ કરતા તુલાધર કરુ કે, ‘ ધર્મર્થદર્શનવદ્ય અનોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કરો છે નિજાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મર્થનથી પ્રાપ્ત થયો છે.’ ૧૭

૧૩ યં ચ ઇન્દ્રિયં વૃણાન્યે ચ મિન્દ્રિયં નન્વચ્ચન્ ।

વદન્તિ ગરુતે મારાન્ધનન્તિ વન્ધનન્તિ ચ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૬

હન્વા મન્વાનિ રાગન્તિ તાન્કર્થં ન વિરક્ષે ।

માનુષા માનુષાનેવ કામયોગેન દુરુષે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૦

વપદન્ચવિરોધેન કાચન્તિ વિવાનિશ્ચન્ ।

આત્મના આરિ જ્ઞાતાનિ વદુઃ જ વપતાદને ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮

આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અણુવદ્ અદિદ્વાના અદિચાર

પદમે અગુલ્લવન્મો શૃંગગાળાઘ્વાયવિરક્ષે ।

આવરિચ્છનપન્થે કન્થ પનાયમ્પત્તો ॥

વહ વમ છવિન્દ્રેષ્ઠ અમોર મરુવાગુલુન્દેષ્ઠ ।

પદમવદન્મદ્ધારે પરિક્રમે દન્તિ સન્વ ॥ ‘વન્દિતા સુત્ર’ ૬, ૧૦

પરેલા અણુવદ્મા પ્રમાદને ક્રોધે (ક્રોધાદિક) અપ્રસન્ન ભાવો પ્રમાદે વર્તીને એ ૧ પ્રણાતિય વચિન્દ્રિયે લોહીને લે અનિચાર કર્યો હાય, તથા વધ, ખવ, અવયવનો હેદ, અત્યવ સાર ઉપરાંત્યો હોય અને ખાવાપીવાનો વિરોધ—એ પ્રાચ પ્રથમ તત્તવા અનિચારેત્ આચરતુ કરવાથી થયેલા દિવસ સ્વપ્નથી સર્વ દોષો હુ પ્રતિક્ષુ હુ

૧૪ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૬થી ૫૦

૧૫ સ્ત વળ ઉતાયન મચ્છ નાર્હન્તિ તે ક્વચિત્ । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭

યજ્ઞ હોય કે અયજ્ઞ હોય તે ‘અખ’ને (મચ્છ માનસિક ક્રતુન્ । —મહાભારતનો શ્રીકાકાર પ. નીલકંઠ) પરોક્ષો ન કરે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ લઁ ૨૫૫ અને લઁ ૨૦૬

૧૭ શ્વિ ધર્મ સમાચ્યાવ ન્દિર્ધર્માર્ધકર્મિ મિ ।

વય નિશ્ચાતનાનાસ્ત્વા સપ્રાપ્તા ધર્મકર્મનાન્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬

શ્રીકાકાર પ. નીલકંઠ ધર્મકર્મનાન્ પદનો અર્થ ‘ ધર્મદર્શન નામના મુનિથી ’ એવો કરે છે

તપપન્થણ, (૪૨) વ્યાધ્યાયપરાયણ, (૪૩) જ્ઞાન એ જ સન્યાસ છે, એમ કહેનારા, અને (૪૪) વ્યાસ છે એમ કહેનારા અત્યંતિત્થો-ભૌતિકવાદીઓ ^{૨૨}

“આમ અનેક પ્રકારે ધર્મપ્રોધ કરવામાં આવે છે, એટલે હે સુરસત્તમ ! અમે કંઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી. જનસમાજ, ‘આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,’ આવા મતો સાલળી વિચલિત થયો છે અને જે મનુષ્ય જે સપ્રદાયમા હોય છે, તે સપ્રદાયવાળાનો જ એ સન્દર્શ કરે છે । એટલે અમારી પ્રજા મૂઝાઈ છે, તથા અમારું મન અનેક પ્રકારનુ-ચયણ, બની ગયું છે તો હે સત્તમ ! ‘શ્રેય’ શું છે તે કહો ” ^{૨૩}

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વ મનોનો ગોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું તેમા શરૂઆતના એ વચનોમા સમગ્ર ધર્મતત્ત્વનો સાર મરી દીધો .

હન્ત વ સપ્રવચ્યામિ યન્મા પૃચ્છ્ય સત્તમા ।

સમસ્તમિહ તચ્છુન્ના સમ્યગેવાવચાર્યતામ્ ॥ મહાભાગવ, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૯-૧

અર્હિસા સર્વભૂતાનામેતલ્લુપ્યતમ મતમ્ ।

પ્રત્યક્ષમનુદ્વિગ્ન વરિષ્ઠ ધર્મલજ્ઞણમ્ ॥ ૪૯-૨

જ્ઞાન નિ શ્રેય ક્વચાહુર્વૃદ્ધા નિશ્ચયર્ગિન ।

તન્માજ્ઞાનેન શુદ્ધેન મુચ્યતે સર્વપાતકૈઃ ॥ ૪૯-૩

“હે સત્તમો ! તમે મને જે પૂછ્યું તે તમને સારી રીતે કહીશ એ સર્વ સાલળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરો

“સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરેલી) અર્હિસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેશું છે આ પદ ઉદ્દેશરૂપિત છે અને વર્ણિત ધર્મવ્રતણ છે તથા પરમ કથ્યાણુકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયર્થી વૃદ્ધો-સિદ્ધાંત આપનારા ઋષિઓ કહે છે માટે ગૃહ જ્ઞાનથી (=આવી આચરેલી અર્હિઆથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી છૂટે છે ”

આમ મતપથોના જગાથી હિસા થયેલા જગરહ્ન ગૃહવાપ્રાને પાર કરવા માટે અર્હિસા-સર્વત્ર સમાનભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકાળે જણાવીને, અર્હિસાને આત્માને કિયે લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે છતાં હંદુ મુઘી એનું અદ્વપતન ભાન પણ આમાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી એના સ્વરૂપાનિવરૂપ પણ ન કહેવાય

૨૩ (ક) મહાભાગવ, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૧૪થી ૨૪ આ ૪૮ મા અધ્યાયમા ૪૭૦કે ૧થી ૧૨ મુધી, બ્રહ્મને અવ્યય, અનામય, પુરુષ, સત્ત્વ ઈત્યાદિ રીતે ઓળખનારા લિજ્જ લિજ્જ મતો ભવા મળે છે તેના અનુસંધાનમાં આ ૪૭૦કે ૧૪થી ૨૪ મુધીમા આચારિક, વાર્તિક, શીમાસક, શુન્ધવાદી બૌદ્ધો, વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો, અદ્વૈતવાદી, દ્વૈતવાદી, બેન્દેશવાદી, વર્ગેષિકો, કાલવાદીઓ, આદ્વાદી, તૈયિક, યોગાચારી, પરમાણુવાદી વગેરે મનોનો હિલ્લેખ કરી તેના ગૃહવાદામારી કેમ કરેલું તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે

(ગ) જૈન સદર્શો ઉપરથી ૨૬૩ ધર્મપથો-પાપપટો-ના ઉલ્લેખ મળે છે ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અક્રિયાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૬૦ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈનથિક (=નિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાવી. કુલ ૩૬૩ જુઓ ‘નદી સ્ત્રવ’ સ્ત્ર ૪૬, ‘શુદ્ધજ્ઞાનાધિકાર’મા દાદશાગી વર્ણનમા, ‘સુતકૃતાન’ પ્રથમ શ્રુતચક્રન્ધ, બારસુ અધ્યયન, ‘આચારંગ’ પ્રથમ શ્રુતચક્રન્ધ ૧-૧૦૨ની નિયુક્તિમાં પણ ૩૬૩ મત વિગે વિવેચન છે

(ઘ) બૌદ્ધ સદર્શો ઉપરથી પાંચ સાહિત્યના કાળમાં બૌદ્ધધર્મ સહિત જુદા જુદા ૬૩ પથો હયાત હતા એમ જણાય છે જુઓ ‘સુતનિપાત’ના ‘સલિયસુત’ ગાથા ૨૬, ‘દીઘનિકાય’મા ‘બ્રહ્મભવસુત’ ૧-૧-૨, ‘શુદ્ધચરિત’ (ધર્માનન્દ કોસામ્બીદૃત) પૃ૦ ૧૧૫.

૨૪ મહાભાગવ, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૨૫થી ૨૮

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે ૨૫ અને મહાભારતકાગ તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લેખેટની વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતા કહે છે “જેમ હાથીના પગલામા ખીજ સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓના પગલા સમાર્પણ્ય છે, તેમ અહિંસામા સકલ ધર્મનો અર્થ-તત્ત્વ સમાધાન્ય છે (આમ સમજીને) જે અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરે છે તે નિલ અમૃતમા અર્થાત્ મોહમા વમે છે” ૨૬

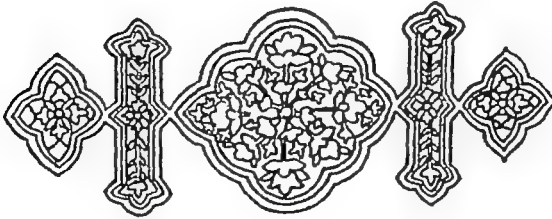
આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યશોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાહાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમા લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમા કરણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે તેથી તેમાં કોઈનું ખૂરુ કરવાનો કે છાંછવાનો, કોઈનેય દુઃખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર-દ્વેષમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમા અવકાશ નથી આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર મહાવીર છે કારણ કે તેની સહાયમા મહાન ઈશ્વરી શક્તિ અહિંસા સદાય ઊભી હોય છે જેને લીધે મગણ કે હવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે વેદવ્યાએ આ વીગની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે

૨૫ (ક) Vide, Non-violence in Peace & War Vol II (Gandhiji) Vol II, Chapter 200, p 327, 328

(લ) સરં “ સત્યમય થવાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’નાં) પાને પાને ન દેખાયુ હોય તો આ પ્રયત્ન વ્યર્થ સમજુ છુ અહિંસા એ નમ્રતાની પરાકાષ્ટા છે, અને નમ્રતા વિના મુક્તિ કોઈ કાળે નથી એ અનુભવસિદ્ધ વાત છે ” ‘આત્મકથા’ (-ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સં ૧૯૬૦) પૃ ૩૭૮, ૩૮૦.

(ગ) સરં ‘ છતાં અહિંસાને સાધન ગણીએ, મત્સ્યને સાધ્ય ગણીએ સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ થઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયુ ’ ‘મગળપ્રભાત’ (-ગાંધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ ૭

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭-૧૮, ૧૯, ૧૯ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫-૬, ‘યોગશાસ્ત્ર’ (૨-૩૦) ઉપરની વૃત્તિમા નાગોજી લહે અને ‘ન્યાયભાષ્ય’મા ન્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૭-૧૮, અનુશાસન ૧૧૬-૬) ટકિયુ છે



પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘ચાંગે તરફનું’ એવો થાય છે. તેની સાથે ગ્રહ ધાતુ સ્વીકાર કે અગીકારના અર્થમાં છે એટલે ચાંગે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સગ્રહ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સ્તંભ વૃત્તિ સાથે છે. તેથી કરીને મનન્યબુદ્ધિથી પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સગ્રહ રાખવો અગર સગ્રહ કરવાની ઇચ્છા કરવી, પ્રયત્ન કરવો, એ બધું પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે.

દશ વૈકલ્પિક સૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે ‘જેમ ભમગે વૃજના વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાતને નલાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી, અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક તમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતા પોતાના સહાયકો માધી—પોતાના ગ્રાહકોરૂપ વિવિધ આસનનોમાધી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ધટે અને પોતાની જાતને એવી રીતે નલાવવી વટે જેથી એ પોતાના સહાયકરૂપ આસનનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આબરવિદ્યા જ ન હિનવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગા ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે.’^૧

કલિકાળમયેન શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે ‘દુખના કારણરૂપ અસતોષ, અવિશ્વાસ અને આગ્રહ આ સર્વ મૂલ્યર્જના કર્મો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો.’^૨ બાલથી ધનાદિકનો લાભ કમચેલો હોય પણ અદરથી ઇચ્છા—તૃષ્ણા હવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે. બાલ ત્યાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહેત્તા આતર ત્યાગની છે. દગ્ધવૈકલ્પિક સૂત્રમાં કહ્યું છે કે

ન મો પરિગ્રહો વુત્તો નાયપુત્તેણ તાદૃશા ।

મુચ્છા પરિગ્રહો વુત્તો હ્રદ વુત્ત મહેસિણા ॥

૧. પલિવ બેચરદાસકૃત ‘મહાવીર નાટી’ (અંક ૭-૮)

૨. યોગશાસ્ત્ર અધ્યયન ૨-૧૦૬

આજી ઋદ્ધિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂર્છા એ જ પરિગ્રહ છે

આસક્તિ એ જ સસાર છે શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સૂત્રમા પગ્ગિરહનુ અર્થ સમજાવતા મૂર્છા પરિગ્રહ^૩ એ અર્થાત મૂર્છા જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે વસ્તુનો આજી લાગ કર્યા સિવાય વિદ્યમાન વસ્તુમા મૂર્છા ન થવી એ ભાગે કડિન કાર્ય છે, એટલે જ આજીાતર લાગ આત્મહિતકારી છે

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિયમાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આંતરે એક રાશિમાથી બીજી રાશિમા જાય છે, પરંતુ ‘પગ્ગિરહ’ તો એવો લયકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાથી કદી પાછો ફરતો નથી શ્રીમદ્ યશોગિરજીયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતા કહ્યું છે કે ‘જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રનાનો લાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિગ્નના કરી છે એવો આ ‘પગ્ગિરહ’ રૂપ કયો ગ્રહ છે? સર્વ ગ્રહોથી પગ્ગિરહ ગ્રહ બલવાન છે એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી’^૪

મહર્ષિ હરિભદ્રમુનિ ગચિત ‘યોગદષ્ટિસમુચ્ચય’ના વિવેચનમા ઠેઠ લગવાનદાસ મહેતાએ ‘પરિગ્રહ’ શબ્દનો અર્થ સમજાવતા લખ્યું છે કે ‘જેમ જેમ આરભ વધે છે, તેમ તેમ આગલનો મિત્ર પગ્ગિરહ પણ સાથોસાથ વૃદ્ધિ પામે છે આ નામચીન ‘પરિગ્રહ’ પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને ‘પરિ’ એટલે ચોતગકથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે પકડી તો આ ‘ગ્રહ’ ભૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અગર મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાથી જીવને છૂટવા ધાતે તો પણ છૂટવું ભાગે પડે છે તે પરિગ્રહ—બલા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે મોટા વ્યવસાયો આરંભનારા અથવા મોટી મોટી ગળ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોજનો અનુભવ છે પરિગ્રહની જાનકમા કમેલા તે બાપગાઓને ગતે નિગતે બંધ પણ આવતી નથી’^૫

મહર્ષિ પાતંજલીએ પગ્ગિરહનો લાગ કરવાથી થતા કાયદાઓ સમજાવતા કહ્યું છે કે અપરિગ્રહ-સ્થાયે જન્મકથન્તાસમ્બોધ. ^૬ અર્થાત અપરિગ્રહની દૃઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે સ્વામી વિવેકાનંદે આ બાબત સમજાવતા કહ્યું છે કે ‘જ્યાં યોગી બીજાની પાસેથી કાંઈ લેવું જ નહિ એવા સંકલ્પનું પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસગમાથી મુક્ત થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, ઘરણું કે દાન ગ્રહણ કરવાની સાથે દાન આપનારના પાપ તેમ જ અવશુભની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પકડી એક એવા અનેક આવરણ જામતા ચાલી મન તેની અદર કધાઈ જાય છે પગ્ગિરહનો લાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતું અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે આથી જે જે લાભ થાય છે તેમા પૂર્વજન્મનું અગણ એ મુખ્ય છે’^૭

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામા કહ્યું છે કે ‘વિપયો અને હ્રદિયોના સયોગમાથી જન્મનારુ સુખ શરૂઆતમા અમૃત જેવું પણ પરિણામે ઝેર જેવું છે, અને તેવા સુખને રાજસુ સુખ કહેવાય છે’^૮ જૈન દર્શન પણ કહે છે કે સયોગમૂલ્યા જીવેણ પત્તા દુક્ખપરપરા—અર્થાત્ નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સયોગ જ દુઃખરૂપ વૃદ્ધનું મૂળ છે ભોગ્ય પદાર્થો સાથેનો અબધ દુઃખમા પગિણુઆ મિવાય નથી ગહેતો તે સમયમા વિગ્નપુગાણુમા કહ્યું છે કે

યાવન્ત કુરુતે જન્તુ. સમ્બન્ધાન્મનસ પ્રિયાન્ ।

તાવન્તોઽસ્ય નિલચન્તે હૃદયે શોકશક્લ્લ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર અધ્યયન ૭-૧૨

૪ જ્ઞાનસાર (અષ્ટક ૨૫-૧)

૫ ઠેઠ લગવાનદાસ મહેતાનું યોગદષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૯

૬ પાતંજલયોગસૂત્ર ૨-૩૯

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ ભા ૧૦-૧૧ (સ સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૩૮)

અર્થાન્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ્ય પદાર્થો સાથે સમૃદ્ધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમા શોકરૂપી ખીલાના આધાર થાય છે

શ્રી મંત્રાચાર્યે કહ્યું છે કે : ધર્મમનર્થ સાવય નિચ્યમ્—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જેની પામે હોય છે, તેની શુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે ચોરી, દિસા, અસત્ય, દભ, કામ, ક્રોધ, મદ, રૂપટ, વૈર, અવિશ્વાસ અર્ધા, દૂત, અભિચાર અને નુરાપાન જેવા વ્યવસ્થાનો અર્થના અનર્થ રૂપે જ થાય છે અટાર પાપવ્યાનરો પૈટી ચત્તર પાપોનુ ઉલ્લસવ્યાન પલુ એક ગીતે તો પરિગ્રહ જ છે

ધન, ધાન્ય અને ધાનુના ટગલામા સુખ નથી, પણ જીવ તેમા સુખની કલ્પના કરી એકો છે જુનગે ન્યાયે સકા કલ્પણ હાકાને આવે છે, ત્યારે તેના કોમળ મોંમાથી લોહી નીકળે છે; અને તે લોહી હાકામાથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને હિતમ લાગે છે માનવીના ભોગોના સુખનો આધાર પણ મોટા ભાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે

મહર્ષિ પાતળીએ આ વાન વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવા કહ્યું છે કે - ‘પરિણામતાપસ્ત્કાર-દુઃસૈર્ગુણવૃત્તિવિરોધાચ્ચ દુઃસમેવ સર્વ વિવેક્ષિન.’—અર્થાત્ વિપયોમા પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, તથા અચાર દુઃખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુઃખ બંને દુઃખ રૂપ જ છે સુખ પણ પરિણામે દુઃખ ઉત્પન્ન કરે છે પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાનુક છે તેમા સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુઃખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામા દિવેલ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આગચકના છે આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ જનાય તેમના સદ્ભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે, તેમાથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામા હરકત આવે, તેવી ગીતે સમાગમા બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાનુક અનેકા છે આથી કરીને, જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અશથી સુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમા રજોગુણના અશરૂપી દુઃખભાગ તેમ જ તમોગુણના અશરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેલો જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થયે તે કહી શકાય નહિ તમામ વિષયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુઃખરૂપતા છે આ રીતે, પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, સંકાર દુઃખ અને સ્વરૂપ દુઃખ આ ચાર પ્રકારની દુઃખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમા મળેલી છે જે માણસ દેહાન્દિયાન્દિમા અહણુદિગદિન ઝળ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામા નિયત છે, તેને દેહની અપેલાએ કોઈ પદાર્થની ઈચ્છા થતી નથી પરિગ્રહ જેવી કોઈ વસ્તુ જ આવા માણસ માટે મલકી શકતી નથી

પરિગ્રહથી માણસ મુર્ચ્છિત થાય છે અને મર્યાદાથી કર્મબંધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો વ્યાપ્તિપ સર્વ પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આવો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનું પરિગ્રહ પરિમાણ અવશ્ય કરવું જોઈએ પોતાની જરૂરત કરતા વધુ ગમી મરવું, દબાવી રાખવું એ સવગમોરી છે, અને તેથી જ સમાજમા અછત પેદા થાય છે અજ્ઞાનમાથી અનેક અનિષ્ટો જલા થાય છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા પ્રતિજ્ઞા ધનને નહિ પણ સયમને આપવામા આવી છે હિતગમ્યન મૂત્રમા કહ્યું છે કે ‘પ્રતિમામે કોઈ દેવ લાખ ગાયોનુ દાન આપે તેના કરતા પણ કંથુ નહિ આપનારનો માત્ર સયમ શ્રેયસ્કર છે’^{૧૦} ના-વાગ્સ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા દરજ્જા ઇંદુકાર ગજને ઉપદેશ આપતા તેની ગણી કમલાવતીએ કહ્યું છે કે ‘હે ગજન! તમને આખું જગત અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને સતોષ થયે નહિ તેમ જ એ તમારું ગદાણુ પણ કરી શકે નહિ’^{૧૧}

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિષ્ઠાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મહત્તા વધારી દીધી છે નવતત્ત્વ પ્રકરણમા પુણ્ય ભોગવવાના એનાલીસ પ્રકારોનુ વર્ણન આવે છે, તેમા સોનુ, ચાદી, હીંગ-મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેવુ દર્શાવેલુ જોવામા આવતુ નથી

- શ્રી મુનિસુન્દરસૂરિએ કહ્યુ છે કે ‘જે પૈસા શત્રુને ઉપકાર કરનારા થઈ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, ઊંદગ વગેરેમા ગતિ થાય છે, જે પૈસા મગણુ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર તે મોહ શો ? ૧૨

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદા પાડવાની શક્તિ આવા વિવેકી માનવીના સમ્બંધમા ઉત્તરાધ્યયન મૂત્રમા કહ્યુ છે કે લઙ્ગે કામેણ પત્યેજ્ઞા વિવેગે એવાહિણ—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલા કામભોગોમા પણ વિવેકીને ઇચ્છા થતી નથી

માનવજાત દુ ખના બોળ તજે ઝિયાર્દ રહી છે તેના કારણમા શ્રી અરવિંદે કહ્યુ છે કે Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them, અર્થાત્ દુ ખના થા દરેક માણસ પર પડે છે, કાણુ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય રહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે, અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિગણા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સતોષ આપી શકતી નથી

ન્યાયવિશારદ મુનિમહારાજ શ્રી ન્યાયવિજયજીએ કહ્યુ છે કે ‘સુખ (વૈપયિક) નિત્ય નથી, હ્રિયો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિપયો નિત્ય નથી, અર્થાત્ આ સકલ પ્રપચ વિનશ્ચ છે, આખા ગખવા લાયક કંઈ નથી’ ૧૩

જગતના એક મહાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યુ છે કે ‘સોનુ એ માનવના આત્મા માટે ખગળ્યમા ખરાબ વિષ છે આ દુ ખથી ભરેલી દુનિયામા બીજા કોઈ પણ ઝેર કરતા ધનનુ ઝેર વધારે ખૂતોનુ નિમિત્ત બને છે’

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા ગખનાગઓ માટે કહ્યુ છે કે —

ધર્માર્થે यस્ય વિત્તેહા, તસ્યાનીહા ગરીયસી ।

પ્રજ્ઞાલ્નાદિ પદ્ક્સ્ય, દૂરાદસ્પર્શન વરમ્ ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની ઇચ્છા કરવી તેના કરતા તેની ઇચ્છા ન જ કરવી એ વધારે સારુ છે પગે કચગે લાગ્યા પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતા દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારુ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમા કહ્યુ છે કે ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય’ લોભના આવા રહસ્યના કાણુ શાસ્ત્રજગેએ ડહાપણુ વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે સાચી રીતે તો દાન કરતા ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામા આવ્યુ છે કે પ્રાપ્તિપ્રાપ્ત સર્વકામાના પરિત્યાગો વિગિણ્યતે—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતા તેનો ત્યાગ ચઢી જાય છે

પૂજ્ય વિનોબાજીએ આ ઉપર એક સગ્સ દષ્ટાંત આપતા કહ્યુ છે કે એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સતોષ ન હતો પોતાના બગલાના બગીચા માટે તેણે એક દૂવો ખોદાવ્યો દૂવો ઘણો ઊંડો ગયો અને તેમાથી મોટા જાથામા પથ્થરો અને માટી નીકળ્યા આ ઢગલાનો

એક દુગ્ધ જળ્યો તે પોતાના મનમાં વિચાર્યા વાળો 'મારી નિભેતીના પાણુ પૈસાનો એવો જ એક દુગ્ધ ભેગો થયો છે તેને લીધે બીજે છાત એટલે જ મોટા ખાગે તો નહિ પડ્યો હોય?' વિચારનો ધડો વીજળીના આચકા જેવો હોય છે આટલા વિચારથી તેની હાંવ ઊડી ગઈને તે જળ્યો, એ દુધો જ તેનો ગુરુ જળ્યો તે દુધ પામેથી તેને જે મત મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ધરી જેમ પણુ તે પુરતા ટસતી નથી એમ તેને જણાયું 'વેપારી પ્રામાણિકતા' મેં જળવી હોય તોય આજે તેની પાયા ઉપર મારું ધન કેટલું ટકવાનું?' આ વિચાર તેને ઝોડ જેમ વળ્યો આખરે, પથ્થર અને માટી તથા માણુદ અને મોતી એમાનો તફાવત તેને દેખાતો જાય થયો 'તકામો દૂધોદયગે અધરી રાખવામા શો અર્થ છે?' એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ મુરર પરીદિયે ઊઠ્યો અર્થી સપત્તિ તેણે ગર્વશની પીઠ ઉપર લાદી અને તે લઈને તે ગાનાં કિનારે પહોંચ્યો 'હે માના! મારું પાપ ધોઈ નાખ' એમ ડહી તેણે એ અર્થી ટમાણી ગામાનાના ખોળામા કાલથી દીધી અને જ્ઞાન કરીને મુક્ત થયો કોડોને આ વાતની ખબર પડતા તેને લ્યારે પૂત્તા કે 'તમાગ અટળદ ધનનુ દાન પાણુ ન કર્યું?' સારે જવાબ આપતા તે ડહોનો 'કલ્પગનુ તે કાઈ દાન કરવાનુ હોય?'

એક ધનવાન માણુએ લ્યારે શ્રી કૃષ્ણમર્તિને પૂછ્યું કે 'મારી પામે પુણ્ય પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો?' સારે તેણે જવાબ આપતા તેને કહ્યું કે 'શોપણ દાગ, નિર્દયતા દાગ, જગતીપણુ દાગ તમે પૈસા મેળવો છો આહુનિક જગતમા માણુસ પૈસા સપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોગિયાર હુમ્મય, અપ્રામાણિક, નિર્દય ચવાતી જરૂર પડે છે જે, મને પૈસા ભેગા કર્યા છે તે મન ઉદાર નથી, એ નિહાંગુ મન છે, અને એ મન ચૂળ વસ્તુનો ચૂળ ભમિદા પર જ વિચાર કરી શકે.'

પુણિયા શ્રાવકના સાગતી વાન જૈન સાહિત્યમા બહુ પ્રસિદ્ધ છે તેને થપા પચીસો વર્ષ થઈ ગયા હોવા છતાં તેનું નામ જૈન સાહિત્યમા અમર રહ્યું છે પુણિયા શ્રાવક પામે કોઈ દોલત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પાણુ કર્યું ન હતું, તેણે કોઈ તીર્થનો ઉલ્લોહાર કર્યો ન હતો કે કોઈ મંદિર અથવાલુ નવી તેની કુલ મઠી આજના પચોતેર પેઢા જેટલી હતી તેનું ચારિત્ર અને અપરિગ્રહવ્રતિ જેમ કોઈ અમલગરી મહાત્મા પુરુષ તેની પર ભારે ખુશ થયો અને પારસમણિના અર્ચવડે પુણિયો શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જણે તેમ તેના ઘરના કોટાના તવાને મુવર્ણનો અનાવી દીધો પુણિયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નારાજ થયો અને સોનાના તવાને સ્પર્શ પણુ ન કરતા ઉદરમા દટાવી દીધો જૂનો કોટાનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યા અને ખાવાના ખોગદના પદાર્થોની અચનમાથી નવો તવો લીધો પછી તો આ વાત જ્યારે પેલા મહાત્માએ જાણી સારે પુણિયા શ્રાવક પામે આવી પોને ડહવા અપગંધની માફી માગી

વસ્તુઓ-પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમા ગ્રહેલી મમત્વશુદ્ધિ માણુસને વિનાશના પથે દોરી જાય છે, આ વાન અંધા ધર્મશાસ્ત્રોમા જોવામા આવે છે આદ્યજમા લખ્યું છે કે. 'એક ધનવાને ઈસુતી પાસે આવી પોતાને ચતી અશાંતિની કિચાદ કરી અને રાગિનો માર્ગ અતાવવા વિનંતિ કરી ઈસુએ તેને કહ્યું. 'ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે કોઈ જીવની હલ્લા ન કરવી, અસલ ન બોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન સેવવો, માઆપને માન આપવું—આ અંધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે' આ ઉપદેશ સાંભળી પેલા ધનવાને કહ્યું 'આ બધું તો હું નાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણુ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી' ધનવાનની આવી વાન સાંભળી ઈસુએ તેને કહ્યું. 'તું હજી એક વાનમા અધૂરો છે તારું ધન ત્રિત્રીઓને આપી દે અને પત્તી શાંતિ માટે મારી પામે આવજે તું કલ્પ જાણતો નહિ હજે કે ઊંટને ચોયના નાકામાથી પચ્છા કરવાનું કલ્પ શક્ય અને, પણુ જેની પામે સપત્તિ છે તેના માટે દેવના ગત્યમા પ્રવેશ કરવાનું તો નાક્ય નવી જ' ધનવાને ઈસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ

આજે તો આપણી ચારે બાજુ દુદી જ પગિચ્છિતિ પ્રવર્તી ગહેલી જ્ઞેવામા આવે છે વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ભૂતે તેમ જ જીવનધોરણુ ઊંચે અને ઊંચે લઈ જવાના અપત્તનોમા નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણુ જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે માનવી પૈસાનો પૂનરી ખની ગયો છે ખાધા-ખોરાકની ચીજોમા તેમ જ દવાઓ અને દરગેજના વપગગની વસ્તુઓમા માલની હલકાઈ અને ખનાવટ, દરેક બાબતમાં ડાળાં નાણાનો વ્યવહાર, દાણુચોરીના ધધા તેમ જ સરકારને કંગેરા ભરવામા થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માણ મૂકી છે, અને બધાનુ પગિણામ કેવુ લયકર આવશે તેની કલ્પના કરતા પણ હૃદયને ભારે આચકો લાગે તેવુ છે

વિષ્ણુપુરાણમા લખ્યુ છે કે ‘ત્યારે સમાજમા સપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનુ સાધન ગણવામા આવે, વિષયવાસનાની તૃપ્તિને જ લગ્નનો હેતુ માનવામા આવે, સ્ત્રીને ઉપભોગનુ સાધન માનવામા આવે, જનોઈને બ્રાહ્મણુત્વનુ લક્ષણુ માનવામા આવે ત્યારે સમજી લેવુ કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે’ ૧૮

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા અર્ચના સાકર દાગમાથી પસાર થઈ શકાશે લોકો ધનને જ સ્વર્ગમા જવાનો પરવાનો માની ખેડા છે જૂની દુનિયાના મૂર્ખ લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની ભાગે કરુણતા તો એ છે કે ગણા ગણાના લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનો ગુલામ બનાવી દીધો છે આપણા તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમા ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજના સપૂર્ણ અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ ગિર્ય હોય છે, કારણુ કે ઉછામણીની બોલીમા એ લોકો જ ધધામા દાવની માફક મોખરે જાણ રહી શકે છે આપણા મોટા ભાગના ધાર્મિક અનુશનોમા, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામા, પર્યુપણુમા અપ્નાઓને માળા પહેગવવાની ઘીની બોલીમા, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉછામણીની બોલીમા—અને આવાં બીજા અનેક ધર્મકાર્યોમા ધનવાનોની જ બોલબાલા હોય છે પરંતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ તગક શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનુ આપણને ભાન નથી જૂનવાણી, કલ્પિત અને અધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનુ શિલણુ આપણી યુવાન પ્રજાને બંધા રગતે દોગવી ધર્મવિમુખ બનાવી ગયું છે, પણ ખરી હકીકત તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફડકાળા એકલા કંગવાના ધામ બનાવી રહ્યા છીએ જે જૈન દર્શને પગિગ્રહતા પાપ વિષે વધુમા વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓના ઘરમા અને ધર્મ અધ્યાનકોમા પણ પગિગ્રહનુ પ્રમાણુ મોટા પ્રમાણુમા વધતુ અને વધતુ જ્ઞેવામા આવે છે, આનાથી વિગેષ કરણુ અધ પતન ખીજુ કયુ હોઈ શકે ?

અતઃ લારનની આપણી ઊગતી પ્રજા આવી બધી નળખાઈઓ અને દોષો મૂળામોઢે સહન કરી લેશે એમ વિચારતુ એ મોટામા મોટી બેવફૂકી છે દેગસગેમા તીર્થકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેઢીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના દૂરડીઓ અને વહીવટ કંગાગઓ ધધાદારી પેઢીની માફક પેઢીના કંગે વધાગવામા ધ્યાન આપતા હોય છે એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમા સાધુઓને ઓમાસુ ગખવાની બાબતમા વહીવટ કંગાગઓની દૃષ્ટિ સાધુના ગહેવાના કારણે થતી આવક-બવક એટલે કે નકાતોટાની પર જ હોય છે આ રીતે, આપણા પવિત્ર ધર્મઅધ્યાનકો ધધાદારી પેઢીમા પલટાતા આપણે જોઈ રહ્યા છીએ બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુશાનો શુભ જ

હોય છે એમા શકા નથી, પણ તેની પાછળનું મુખ્ય ધ્યેય હવનશુદ્ધિ હોયુ જેમંએ, અર્થવૃદ્ધિ નહિ વતેમાનશાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુયાનો પણ શુભ હોવા છતાં હવનશુદ્ધિના મુખ્ય ધ્યેયને બદલે તેમા અર્થવૃદ્ધિનું તત્ત્વ જોવામા આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન લાઠમિદેનો આદરને બદલે ધૂણ્ણી દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે

ભાગ્યના ગટ્ટપતિ અને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રખર પંડિત શ્રી ગંધારૂણને તેના એક પુત્રકમા લખ્યુ છે કે :
'સપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી એ સુધર્મી ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી મનનું અને આત્માનું સુખ, અત્યાય અને અદ્ભુત જેવી અનિચય ધૃષ્ટાંતીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી હવનમા કેવળ ઉપયોગિતાવાદનું જ નથી સાક્ષત્ માણસો કાર્ષ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેટા કરનારા જ નથી, તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને મૌદર્થ-ગ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવલાવનાઓ નેમને આદરે છે બધા સુધી આપણને ચિત્તની શાંતિ અને રવતત્ત્વા ન મળે ત્યાં સુધી બાલ શિક્ષા આપણને કસા કામમા નથી આવવાની માણસની ભૌતિક સ્થિતિ સુધારવાની ઉત્કાંશમા આપણે સામાજિક પ્રાણિક્રિયાઓમા પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક હજનની જટિલ વ્યવસ્થાનું બાલ વ્યવસ્થા સુધારવા ઉપર ભાર ઈર્ષ રહ્યા છીએ, પણ માણસની ઈચ્છિત વસ્તુના શુભમા અને પરિમાણમા બધા સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યાં સુધી સામાજિક પ્રાણિક્રિયાઓમા અને વ્યવસ્થામા ગમે તેટલા સુધારા કર્યે કાર્ષ જ વળવાનું નથી.'

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધ્વીજી પૂ. ઉન્નવગણકવગ્જીએ પરિગ્રહના વિષય પર આપ્પાન આપના એક વખત કહેલું કે 'હજનને વર્ષોથી અપરિગ્રહનો ઉપદેશ આપાઈ રહેલ છે, છતાં હજુ સમાજમા અપરિગ્રહની પ્રતિજ્ઞા યવા પામી નથી, તેનું કારણ શું? આ એક અણકેકલ પ્રશ્ન છે. સમાજમા અર્થિકાની પ્રતિજ્ઞા યવા પામી છે અને દિસા પ્રત્યે ધૂણ્ણા જોવામા આવે છે ખહેલા પ્રતનો ભગ કરનાર દિસક, કસાઈ અન્માનનીય નથી; ચોથા પ્રતની મર્યાદાનો ભગ કરનાર દુગચારી સમાજમા આદરને પાત્ર નથી, ખીલ્લ અને ત્રીન પ્રતનો ભગ કરનાર અર્થાન્ વૃદ્ધ લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિલાને પાત્ર અને છે આ રીતે અન્ય પ્રતનો ભગ કરનાર સમાજમા પ્રતિજ્ઞા શુભાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સન્માને પાત્ર બને છે, સારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાત્રમા અપરિગ્રહ પ્રતનો ભગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિગ્રહ એકત્ર કરનાર, સમાજમા ધૂણ્ણાને પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ? તેથી લાલક, જેમ વધુ પરિગ્રહી તેમ તે સમાજમા વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનું કારણ શું? પરિગ્રહ પ્રતિ આદર જ અનર્થનું મળ છે, ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે બધા સુધી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાંસુધી માનનીતા હૃદયમાથી દબ્બકોલ નાશ નહિ પામે પરિગ્રહ પ્રત્યે સમાજમા જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દુઃખની જ નોંધ એ'

પૂન્ય કૈલરનાથજીએ પણ આનો જ અભિપ્રાય દર્શાવના એક લેખમા કહ્યું છે કે 'પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનગન યથેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિજ્ઞા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સામાજિક કામો માટે, મોટા મોટા નદિયો બાંધવા માટે, એના મોટા આગમ્યકુટા ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા બેગા કરવા તેમની જ પાસે જવું પડે છે પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમા આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત ભૂલી ગયે ચાલ્યો નહિ'

નીતિચત્વરના એક શ્લોકમા ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કટાક્ષવાણીમા કહ્યું છે કે 'જેની પાસે પેસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પંડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ્ઞ ગણાય છે, શુભજ્ઞ, વકતા અને સુદર ગણાય છે દુઃખમા સર્વે શુભો સુખર્ણને આશ્રયે રહે છે'

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતા એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમા પરિગ્રહી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામા આવે છે, તેના મૂળ

કારણમાં એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમાં પણ ઉઠે ઉઠે ધન અને દોલત પ્રત્યેની આસક્તિ સુમ અગર જગત અથવા બંને અવસ્થામાં પડેલી જ હોય છે માનવીમાત્રનું મન બે વિલાસમાં વહેંચાયેલું હોય છે મનના ઉપલા પડને આપણે જગત મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમાં બાહ્ય મન કહેવામાં આવે છે પરિગ્રહ પરિભાણુ તેમ જ અન્ય વ્રતો અને વિધિવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનું ધ્વંસ, નિયંત્ર કરી શકાય પણ જગત કે આત્મરમનમાં એ સમજ જગત ન થઈ હોય તો આવો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી આથી જ જગત તેમ જ આત્મરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિલાસો બતાવ્યા છે એક બાહ્ય અને બીજો આંતરિક બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે ધર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર-ચાકર, પશુ (ધોગ, ગાય ઇ), શયનામન, વાહન (ગાડી, સવારીના સાધનો), ઘરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીના વાસણો—આ બધાનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમાં થાય છે બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમાં મુખ્યત્વે વ્યવન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુત્ર, ખાણ, ધર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનું, રૂપ, શય્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે

આંતરિક પરિગ્રહ ચૌદ છે મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અગતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આંતરિક પરિગ્રહ છે

ધર્મશાસ્ત્રોમાં સર્વ પરિગ્રહના લાગ ઉપર ભાર આપતા કહ્યું છે કે સર્વસંગપરિત્યાગઃ કીર્ત્યંતે શ્રીજિનાગમે—અર્થાત્ દુ બધી સદતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સંગ છોડી દેવો જોઈએ સમસ્ત જગત આજે કાતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલું જોવામાં આવે છે, અને સસારના તમામ દુ ખોનું કારણ પણ આ જ છે એક તરફ ધનવાનોને ત્યાં મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેવા-ઓઢવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખો લોકો ભૂખે મરે છે અને ટાઢે દરે છે આ વિપત્તિ બધી જ જોઈએ

વર્તમાન જગતમાં પરિગ્રહ પરિભાણુ ક્ષેત્ર હવે આપણે વિચારવું પડશે શરીરમાં જરૂરી પ્રમાણ કરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે આવા પરિગ્રહમાંથી કામ અને અન્ય વિકારો ઉત્પન્ન થાય છે આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલો પરિગ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમાં તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ આ નિયમનું પાલન નથી થતું એટલે જ આજની દુનિયામાં અનેક પ્રવાગના ગેગો વધ્યા છે ગયાબીટીઝ, લોહીનું દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવા થઈ ગયા છે ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવું, પણ તેમ છતાં બધી જાતના વ્યાદ માણવા છે આના પરિણામે વૃદ્ધ પગના પાકા ફળોમાં જેમ સડો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમાં પણ સડો થઈ ગયો છે આવા સડાનું મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સડાનું પ્રમાણ પણ બહુધા પરિગ્રહ પ્રમાણે છે

પરિગ્રહની બાધ્યા કરતા મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોક્કસ જ કહ્યું છે કે ‘ જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમાં ખપે, અને તેથી લાન્ય છે ’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચું જ કહ્યું છે કે

સુખિનો વિપયત્તા, નેન્દ્રોપેન્દ્રાદયોડ્યયોહો ।

મિશ્કુરેકઃ સુખી લોકે, જ્ઞાનત્તો નિરજ્ઞાન ॥

અસતુષ્ટ પરિગ્રહ ભર્યા, સુખીયા ન ઇદ ન રીદ, સતુષ્ટ;

સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમકદ, સતુષ્ટ;

પરિગ્રહ મમતા પરિહરે

અંતરાત્મદર્શન

દ્રુતેહચદ્ર ઝવેરભાઈ શાહ

ભૌનિક સૃષ્ટિમા મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે. પાલ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા. તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમા પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે. અદિગતમા, અનગતમા અને પરમાત્મા આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પાંચભાગિય શુદ્ધદર્શન છે. આ સુધી આત્મા અને શરીરને ભિન્ન જાણ્યા નથી—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો ફત્તો છે, કર્મનો ભાંડો છે, મોહ છે અને મોહનો ઉપાય છે, આ સમગ્રજીવ-શ્રદ્ધા આત્મામા જન્મી નથી—આ સુધી ને અદિગતમા દહેરાય છે. આ શ્રદ્ધા અને સમગ્રજીવના અભાવે અખિલ જીવનમા આત્માનું કાર્ય ભોગવિલાસને સ્વયંચ માની તેમા જ સમજાતાગણ હોય છે. પરંતુ ઉપયુક્ત ૭ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો અદિગતમપણું દૂર થવા માટે છે અને અનગતમપણામા પ્રવેશ થાય છે.

શ્રીમદ્ આનંદનંદ હોય છે કે, ‘અદિગતમ તથા અનગ આતમ, રૂપ યદ્ ધિય ભાવ, પરમાત્મનુ આતમ ભાવનુ, આતમ અર્પણુ દાવ’—મનસુખ કે સમર્પિત જીવનની ગતિશીલ આત્માસ્થિતિ ને અનગતમપણું છે. અનગતમપણું એ કેટલાક પાપાના મલ્યોમાથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે, જેના અને સર્જકનાં બે પ્રેરણાઓનું છે. અનગતમપણાનું મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક અવસ્થા, વિચાર, વાણી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણુ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘અદ’નું વિગદિતપણું અને પ્રવૃત્તિ જીવન સમર્પણુ કરી દેવાની તમન્ના. બ્યક્તિગત અને સામુદાયિક જીવનમા પ્રવૃત્તિ મધ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રયોજન, દેય વગેરેનું ઉદાત્ત મહત્વાકાંક્ષામા (અશસ્ત્ર ભાતોમા) રૂપાંતર કરવાનું હોય છે.

આરસના અચેતન-જડ અને રહિત પદ્ધતિને શિષ્યપદાર પ્રતિમા બનાવી સાક્ષાત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રદર્શાવે છે, તેમ, અદિગત મ સ્વરૂપમાથી અનગતમ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે. મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આ માનો વિદાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામા લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રદર્શાવવો અને જેને આપણે ‘૫’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમસ્ત ચૈતન્યવનમા અભેદપણે પરિણમાવવું.

જેમ પોતાના સખધમા દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનું શરૂ થયું તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતા—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતા તેની અદર ગહેલા અદ્યપ્રકાશને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અતગતમદર્શન છે. આટલું કામ જો આ જન્મમા કરવામા આવે તો ભવાત્મમા મોક્ષ તેનાથી છોડુ નથી. આત્મા પરમાત્મા બની ગહેજો આવી આત્મદૃષ્ટિ જાગતુ થવા માટે નિગત અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યગ્ દર્શન-સમ્યગ્ જ્ઞાન છે.

જગત્ની બાહ્ય અને આતર વટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ વટનાને વ્યાભાવિક માને છે, તે આત્માએ ખરેખરી રીતે ચિત્તપ્રજ્વળણ દાખવ્યું છે. આખું વિશ્વ તેના સાથે સળધવાળું અનુભવાય છે. પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉગ્ર ભાન તેને ગ્લા કરતું હોય છે. શ્રીમદ્ યોગેશ્વરજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરી, પાળે જે વ્યવહાર’—એ અતગતમપણાનું લક્ષણ છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકનો નથી—તેમા સતત જાગતુ ગ્લા કરે છે.

આમી રામનીય કહે છે કે, “I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ શ્વાસોચ્છવાસની સૃષ્ટિમા હું અખડ મહાભાગના તરંગોની સખ્યામા જન્મ્યો છું, છતાં વાસ્તવમા હું અજન્મા છું—આવા પ્રકારના અમરત્વના ભાનથી તે મનુષ્યમા ભય, તિરસ્કાર, ખેદ, ગ્લાનિ, ધિક્કાર આદિનો અભાવ થતો જાય છે. તે માનવો અત્યંત માયાળુ હોય છે, પ્રમત્તવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ ખંડુ વ—એ સિદ્ધાંત તેમના ગેમેગેમમા પગિણુમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ ફેરવાઈ ગયેલ હોય છે.

અમુક સારુ અને અમુક ખોટું એ ભાવના તરફ વિવેકથી જાગૃત થતો મનુષ્ય અતગતમદોષ્ટિમા પ્રવેશ કરવાને લાયક હોય છે. અહીં પ્રશન્ત ગગની માન્યતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જે લાગણીઓ પર્વતિના ખાતર પ્રમલ થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને હિતકારી પગિણુમવાળી પગિણિયતિમા પ્રકટે છે. અ-પગનું હિત આ દોષ્ટિના મનુષ્યો યુક્તિથી જુદી જુદી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સાધતા હોય છે. એમની યુક્તિઓ વ્યર્થ સાધવા ખાતર હોતી નથી, પરંતુ અ-પગના હિત ખાતર જ યોગ્ય છે. પ્રત્યેક દ્વિયાઓ સમજાણપૂર્વક અને હેતુપૂર્વક કરતા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કોઈ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું જાગૃત ભાન તેમને આ પગિણિયતિમા નિરતર હોય છે. હૃદયના વિકાસ ઉપર અને તેટલું મયમન ગમવા પ્રયત્નશીલ જણાય છે. તેમનો વ્યવહાર એવો સુદૃઢ હોય છે કે બીજાઓ તેનું અનુકરણ કરવા લલચાય છે. શરીરગળા અને મનોબળનો વિકાસ આ દોષ્ટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે. જ્યારે જ્યારે નિર્વાર્ચકાર્ય તેમના હાથે અને છે. સાચું વ્યાભાવિક જાતિ પ્રકટી નીકળે છે. પર્વાવગ્ધાના બાળ ખ્યાલો તરફ હસવું આવે છે. તેમ જ અભાગ મુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

જિનેશ્વર પ્રભુની પ્રસાદ મર્તિમા સાક્ષાત્ જિનેશ્વરને વિગટ સ્વરૂપમા જોવા એ પણ અતગતમ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે ઘસોડહ બની પછી સોડહમા પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘જિનેશ્વર પૂજન રે તે નિગપૂજના રે’ એ શ્રીમદ્ દેવચરણના કથન મુજબ પ્રકટ કરવું એ સમ્યગ્ દર્શનનું ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે.

ખીન્ને માર્ગ બુદ્ધિમાન પ્રકૃતિના મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્ચર્યા પ્રકટ થયા પછી આ વિશ્વ, આત્મા અને કર્મનો મહાપ્રશ્ન બુદ્ધિના વ્યાપારોથી, તર્કોથી, શોધ-ખોળથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ-જ્ઞાનના પ્રયત્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. યુક્તિમદ્વચન વચ્ચે તત્ત્વ કાર્ય પરિગ્રહ એ શ્રીમદ્ દલિલદ્રસ્ટિના વાક્યનું અવલમ્બન લઈ ફિલોસોફી, તત્ત્વજ્ઞો, મનોવિજ્ઞાનજ્ઞાના અભ્યાસનો અને તેજસ્વી બુદ્ધિનાં શ્રી પુરુષો સર્વજસિદ્ધાંતનું વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી બુદ્ધિપ્રકૃતિને એ માર્ગ બહુ બધાએસતો છે. શાસ્ત્રમા તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની નક્કિ વિદ્યાનની અને ક્રમે ક્રમે તેને કાર્યતામાં લઈ જવા માટે આ માનવજન્મનું મુખ્ય છે. અદરપણ વડે માનસિક નક્કિઓ ઉપર આધિપત્ય ગ્રાપવુ, આપણી પ્રવૃત્તિના નિમ્ન અસાને ઉચ્ચીકરણુ કર્યામાં લેવા, મનને વાચનાના માર્ગ ઉપર જરુ અટકાવી હૃદયમાર્ગમાં વળાણાડી દેવાનું સામર્થ્ય નૃદગવવુ, અને મનની અણ વડે આત્મવિદ્યાનનો પગ ઉદ્દેશ મિદ્દ કરવો એને શાસ્ત્રકાંડે 'ગત્યોગ' કહેલો છે.

સમ્યગ્દશનજ્ઞાનચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગ એ તત્ત્વાર્થનું સૂત્ર છે. મોક્ષમાર્ગના અધ્યા માર્ગો એકબીજાના માથે એવા સરળાયલા છે કે પોતાની પ્રવૃત્તિને અનુ-ળ વડે તેવો ગમ તે શુભ માર્ગ પ્રદાનુ કર જતા તે સ્વીકારના માર્ગ સિવાય અન્ય માર્ગો તરફ ને લેશ પણ ઉભેલા રાખે એ યાગવિદ્યાનાયો વિરુદ્ધ છે. આ માર્ગો ને 'નયો' છે. ડોઈપણ 'નયને' મુખ્ય કરી બીજા નયને ગૌણ કરી તત્ત્વજ્ઞાન નક્કિમાં અને ભૌતિક નક્કિમાં પ્રવર્તવાનું છે. જૈન પરિભાષામાં આનું નામ 'અર્થવાદ' છે. દંડ 'નયનું' સ્વરૂપ અને સાગ્ભવ તત્ત્વ મનુષ્યે અમરવુ બેઠેલે, પરંતુ તે અર્થ માર્ગમાં એક માર્ગ—તથા પ્રાધ્યાન્ય—તેના અન ડાનુ ઉપર હોવા બેઠેલે. 'આત્માની ઉત્તરિ માટે યોગ અસપ્પ છે જિન કર્યા —એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રવચના માટે તે તે યોગોનુ અવલપન લઈ ભક્તિમાર્ગ તરફ પ્રયામ કરવાનો છે.

જૈન સિદ્ધાંતના શુભુચ્ચાનકની પરિભાષામાં અતગતમપણુ અનુર્થ શુભુચ્ચાનકમાં 'ચિયગ દૃષ્ટિથી' ગર થાય છે અને તે આગમાં શુભુચ્ચાનક સુધી ગળાય છે. તેમાં શુભુચ્ચાનકે પગમાત્મપણુ—આત્માની પૂર્ણવન્ધા—પ્રકટ છે. અનુર્થ શુભુચ્ચાનકથી મારીને આગમાં શુભુચ્ચાનક સુધીમાં આત્માને અચ્ચ પ્રકાશની અવસ્થાઓમાં પચા કરવાનું હોય છે. સમ્યગ્દૃષ્ટિર્જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ અનુર્થશુભુચ્ચાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અતગતમ-પ્રાપ્ત મનુષ્યનું વિનિષ્ઠ લક્ષણુ એ હોય છે કે આપ્તા વિવમા તે એક પ્રકારનું મહાન જીવન અનુભવે છે અને પોને મહાજીવનનો (પગમાત્મપણાનો) વિભાગ છે એમ જુએ છે. એ મહાજીવન—પગમાત્મપણુ—તે અગ્રદનયની દૃષ્ટિએ 'હુ જ છુ' ને અને 'હુ છુ' એ જ મહાજીવન છે. તેથી જ ચાતિનાયજીના અવનમાં શ્રીમદ્ આનન્દવનજીએ કહ્યું છે કે 'અહો અહો હુ મુજને કહુ, નમો મુજ નમો મુજ', અમિતદશ દાન દાનાગી બેઠની બેઠ થઈ તુડ કે.'

પ્રવ્રુત્ત અતગતમાં પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને માધ્યમ્ય ભાવનાવાળું વિનાશ હૃદય ગખતા હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ શુભો કે વર્તનનો ને ભાવ જુએ છે, જ્યાં જ્યાં ને પ્રકાર હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી અમભાવમાં રહે છે. ક્રોધ માન માયા લોભમાં રૂઢ થયેલા માનવો તરફ ડગલા દૃષ્ટિથી જુએ છે. સત્યપ્રપની દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપચા કયાકારે કૃપાસ્વદ સતા દુષ્ટો એ વાચ્ય વાખેલું છે. તેને અનુસરીને અતગત અવસ્થાવાળા માનવ મિષ્ટવાણીથી સજાદ આપે છે કે, 'ભાઈ, આ પશુની ભૂમિકાને યોગ્ય લઢાણાને તમારે અયમમાં ગખવા પડે છે, તેની પામેથી તમારે ગામી તરીકે કામ લેવાનું છે, તે વ્રતિઓના મંવક બની તેની શુકાગીમાં રહેવું યોગ્ય નથી. અને એમ થયે ત્યારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ યગે' જતા તે પ્રમાણે ને ન કહે તો તે અધુ ઉપર તિગ્ધકાર આવતા નથી. પ્રિદ્ધાગી અવસ્થાને તે ઓળગી ગયેલો હોય છે. આત્માના 'ઉચ્ચ અને અધો' એ ઉભય અગ્રો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે. આત્માની સર્વાવસ્થાઓમાં કેવી કેવી તેની પ્રિથિતિઓ હોવા યોગ્ય છે તે અમજ નકે છે. ને જાણે છે કે મારો અજાત અધુ અનુભવના અને વશમાં પડી એક વખત મુધગશે અને વાગવિક રીતે અતગતમપણુ પ્રાપ્ત કરે.

પગમાત્મા માથે પોતાની એક્યતા છે તેવી સમજણુમાંથી જે નિશ્ચિતપણુ ઉદ્ભવે છે તેથી આ અતગત અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે. શ્રીમદ્ આનન્દવનજીએ કહ્યું છે કે, 'ભય અચળતા હો જે

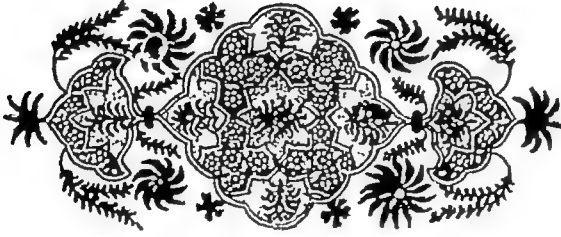
પગિણામની જે'—જેથી તે વ્યક્તિ વર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લડે છે અને આનંદપૂર્વક પરમાત્મપદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાહસમા પ્રગતિ કરે છે અતરાત્મ અવસ્થાનુ આ સક્ષિપ્ત દર્શન છે

ઉપસહારમા અતરાત્મપણાના નિચોડ એ જણાવવાનું કે વાસ્તવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સંસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકાગ્નિ રહસ્ય અર્પતો પૂઠ હેમચંદ્રાર્યશ્રીએ યોગશાસ્ત્રમા નિરૂપણ કરેલો ભાગલિક શ્લોક સાદર કરી વિગ્નુ છું

અયમાત્મૈવ સસાર. કષાયેન્દ્રિયનિર્જિતઃ ।

તમેવ તદ્વિજેતાર મોક્ષમાહુર્મનીષિણઃ ॥

“કષાય અને ઇન્દ્રિયોથી જિતાયલો આત્મા એ જ સંસાર છે, પરંતુ આત્મા જ્યાં તેમના ઉપર જય મેળવે છે ત્યાં તે જ આત્માને પડિતજનો મોક્ષ કહે છે”



॥ श्री शखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

योगખિંદુના ટીકાકાર કોણ ?

યા ટિનીમલત્તગમ્પુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન હુરિભદ્રસૂરીચરણ મહારાજે ગ્વેલો યોગખિંદુ અથ ટીકા સાથે ભાવનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સવત ૧૯૬૭મા પ્રકાશિત થયો હતો તેનું સંપાદન તથા સંપાદન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુરોપિયન (જર્મન) વિદ્વાને કરેલું હતું. આ આદ્ય વિક્રમસવત ૧૯૯૬મા અમદાવાદની જૈનગ્રન્થપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ અને પ્રકાશનોમા યોગખિંદુની ટીકાને સ્વોપન બાણાવેલી છે, એટલે કે ‘હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજે પાતે જ યોગખિંદુ ઉપર ટીકા ગ્રંથ છે’ એ જાનની પ્રસિદ્ધિ આપક રીતે યથા પામી છે.

પરંતુ આજથી કાલબગ આઠ વર્ષ પૂર્વે જ્યારે સદીક યોગખિંદુ વાચવાનો મેં પ્રારભ કર્યો ત્યારે મને તરત જ લાગ્યું હતું કે આ ટીકા હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજની પોતાની નથી, પછી તો જેમ જેમ વાચતો ગયા તેમ તેમ અઘ્ઘના જ પ્રમાણોથી મને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ ટીકા સ્વોપન નથી જ. માગ વિચારને યુદ્ધ દરમિયાન કેટલાક આધારો આ લેખમા આપવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવે.

(૧) ટીકાના પ્રારંભમા મગલાચરણ કર્યા પછી ખીન્ને તથા ત્રીજે શ્લોક નીચે મુજબ છે

સુધાવિન્દોરિવાનન્દમમન્દમુપચિન્વત. ।

યોગવિન્દો સમાનેન વૃત્તિગેષા વિધીયતે ॥ ૨ ॥

ગુરુપદેશો ન ચ તાદ્યગન્તિ મતિર્ન વા કાચિદુદારણ્યા ।

તથાપિ યોગપ્રિયતાવશેન ચત્તન્દમ્યાસકૃતે મમાયમ્ ॥ ૩ ॥

ખીન્ન શ્લોકમા ‘યોગખિંદુની સ્પેષથી ટીકા હું ગ્યું છું’ આ જાતનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજા શ્લોકમા જણાવે છે કે, ‘(ટીકા કરવા માટે જરૂરી) તેવા પ્રકારનો ગુરુ પામેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેની રૂઝ સુદ્ધિ પણ નથી, તો પણ મને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસના ઉદ્દેશથી આ (ટીકા ગ્રંથવાનો) પ્રયત્ન આજ્યો છે.’ ટીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી બાણાચ છે કે મૂળકાર કરતા ટીકાકાર ડુદ્ધ છે અને તેથી જ હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગખિંદુ ઉપર ટીકા રચતા પોતાની નિર્બળતા

પ્રારંભમા જ તેઓશ્રી જણાવી દે છે જે હુરિભદ્રમૂર્તિ મહારાજ પોને જ આ ટીકાના ગ્રંથિતા હોત તો પોતાના ગ્રંથનો જ અર્થ સ્પષ્ટ કરવામા પોતાની નિર્ભયતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ

(૨) ૧૭૬મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે

અત્યૈવા મુલ્યરૂપા સ્યાત્ પૂર્વસેવા યથોદિતા ।

કલ્યાણાશયયોગેન શેપમ્યાપ્યુપચારત. ॥ ૧૭૭ ॥

અસ્ય અપુનર્વંધકસ્ય એવા પ્રાગુક્તા મુલ્યરૂપા નિરુપચરિતા સ્યાદ્ ભવેત્ પૂર્વસેવા દેવાદિપૂજારૂપા યથોદિતા યત્પ્રકારા નિરુપિતા પ્રાક્ કલ્યાણાશયયોગેન મનાન્ મુક્ત્યનુકુલશુભભાવસમન્વેન । શેપમ્યાપિ અપુનર્વંધકાપેશયા વિલશ્વણસ્ય સકુદ્વંધકાદેઃ ઉપચારત ઔપચારિકી પૂર્વસેવા સ્યાદદ્યાપિ તથાવિધભવવંચારાગ્યામાવાત્ તસ્ય ।

બ્રહ્ કેચિદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલાવપિ શેપમ્બદેનાહુઃ । તત્ત્વ ન યુજ્યંતે, અપુનર્વંધકાવસ્થાવિશેષ-રૂપત્વાત્ તયોરપુનર્વંધકપ્રવૃત્તેર્નૈવ ગતત્વાત્ । યતો લલિતવિસ્તરાયાં માર્ગલશ્વણમિત્યમુક્તમ્—

“હૈહ માર્ગશ્વેતસોઽવક્રગમન મુજગમનનલિકાયામતુલ્યો વિશિષ્ટગુણસ્થાનાવાપ્તિપ્રગુણઃ સ્વરસવાહી ક્ષયોપશમવિશેષ.” ઇતિ ।

તત્ર પ્રવિદ્યો માર્ગપતિત, માર્ગપ્રવેશયોગ્યભાવાવગ્નો માર્ગાભિમુલ્લ. । એવ ચ નૈતાવપુનર્વંધકાવસ્થાયા પરપરતરાવસ્થાભાજૌ વક્તુમુચિતૌ, મૈગવદાગાવગમયોગ્યતયા પન્નસૂત્રકવૃત્તાવનયોરુક્તત્વાત્ । યથોક્ત તત્ર—

“હૈય ચ ભાગવતી સદાગ્રા સદૈવાપુનર્વંધકાદિગમ્યા । ઐપુનર્વંધકાદય કે સત્ત્વાઃ ? ઉત્કૃષ્ટા કર્મમિતિ તથાપુનર્વંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વપુનર્વંધકા । આદિશબ્દાદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલ્લાદય પરિગ્રહ્યન્તે દૃઢપ્રતિજાલેચનાદિગમ્યલિહ્ના. । એતદ્મયેયમ્, ન સસારામિનન્દિગમ્યા ” ઇતિ । સસારામિનન્દિનશ્રાણવંધક-પ્રાગવસ્થાભાજૌ જીવા ઇતિ ।

અહીં શેપમ્યાપ્યુપચારત આ મુળમા શેપ શબ્દથી કયો અર્થ લેવો એ વિષે ટીકાકાં જે લખ્યું છે તે ખાસ ધ્યાન ખેંચી લે છે શેપ શબ્દથી સકુદ્વંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુળ નહિ, એવો ટીકાકાંનો અભિપ્રાય છે, ત્યાંજે ખીજા કંટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેપ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગાભિમુળ પણ લેવા ટીકાકાં ખીજાના અભિપ્રાયનું ખરત કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામા કર્યો છે હવે જે હુરિભદ્રમૂર્તિ મહારાજ પોને જ જાણના ટીકાકાં જોન તો પોને કાંઈકા શેપ શબ્દનો અર્થ કયો છે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયાનો અવગણ જ ન આવત યોગબિંદુના ટીકાકાર હુરિભદ્રમૂર્તિ મહારાજથી જુદા છે માટે જ તેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો છે અને તેથી જ

૧ લલિતવિસ્તરામાં ‘મગદયાલ’ની ટીકામા આ પાઠ છે

૨ અપુનર્વંધકનું સ્વરૂપ યોગસાતકની ૧૩મી ગાથામા હરિભદ્રસૂરિ મહારાજે જણાવ્યું છે તેમ જ ભગવાનની આજ્ઞા કયા કયા છત્રોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ મત્રપદમાં ઉપદેશ હતો ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૦ મુખીની ગાથાઓ પણ ટીકા સાથે ધ્યાનમા લેવા જેવી છે

૩ પચસૂત્રના પાંચમા સૂત્રની શ્રુતિમાં આ પાઠ છે

૪ હરનિર્મિત પ્રતિઓને આધારે શુદ્ધ કરેલા અને નપગ્નિ પ્રવર પૂજ્યપાદ પન્નાગજ મી કાંનિવિજયજી નરિંદ્રવંશ નોષેલાં પારોત્તમા યોગબિંદુ-ટીકાના પુનઃકરને આસારે આ પાઠ અહીં આપ્યો છે પરંતુ ચાનાનિન્દીકાના નૃનગ્રથ પ્રકાશકસભાના તેમ જ નૈનપર્મપ્રસારકસભાના પ્રકાશનમાં અપુનર્વંધકાદયો યે મત્ત્વા ટ્વરુષા કર્મમિતિ મધ્યાદ પુનર્વંધકત્વેન ક્ષયન્તિ તે સ્વપુનર્વંધકા એવો પાઠ છે

પન્નસૂત્રશ્રુતિમા આ જ પાઠ અપુનર્વંધકાદયો યે મત્ત્વા ટ્વરુષા કર્મમિતિ મધ્યાદપુનર્વંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે પુનર્વંધકા એ પ્રમાણે છે

ખીન દોષ દીકાકા અથવા તો મૌખિક વ્યાખ્યાકાગના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખડન કરીને અભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે

૭ળી અમતનું સમર્થન કરવા માટે લક્ષિતવિમ્બગ તથા પચમવડવૃત્તિ કે જે બંને હુગિભદ્રમુરિ મહાગજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને જોય શબ્દનો અર્થ નક્કી કરવા દીકાકાએ પ્રયત્ન કર્યો છે બંને ખર્ગખર હુગિભદ્રમુરિ મહાગજ પોને જ આ દીકાકા હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય ગ્રંથોમા લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે ગ્રહ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ

એટલે આ ૧૭૯મા શ્લોકની દીકાથી એ વાત અપ્પ દેખાઈ આવે છે કે દીકાકાએ ‘હુગિભદ્રમુરિ મહાગજને જોય શબ્દનો કયો અર્થ અભિપ્રેત હશે’ એ નક્કી કરવા માટે હુગિભદ્રમુરિ મહાગજના ખીન ગ્રંથોનો આધાર લઈને ખીનગ્રંથોના અભિપ્રાયનું ખડન કરીને અભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે આથી નિશ્ચિત જણાય છે કે મળકાકા તથા દીકાકા બંને પરસ્પર કુદ્દ છે

(૩) યોગર્થિદુમા ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી નીચે મુજબ શ્લોકો છે

एव च तत्त्वतोऽसार यदुक्त मतिशालिना ।

इह व्यतिकरे किञ्चिच्चारुद्वया सुभाषितम् ॥ ४३८ ॥

ज्ञानवान् मृग्यते कश्चित् तदुक्तप्रतिपत्तये ।

अज्ञोपदेशकरणे विप्रलम्भनशक्तिभि ॥ ४३९ ॥

तस्मादनुष्ठानगत ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।

कीटसख्यापरिज्ञान तस्य न कोपयुज्यते ॥ ४૪૦ ॥

हेयोपादेयतत्त्वस्य साम्युपायस्य वेदक ।

य प्रमाणमसाविष्टો न तु सर्वस्य वेदक ॥ ૪૪૧ ॥

दूर पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्ट तु पश्यतु ।

प्रमाण દૂરદર્શી ચેદેત ગુપ્તાનુપામ્મહે ॥ ૪૪૨ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમા હુગિભદ્રમુરિ મહાગજે પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાર્કિક ધર્મકીર્તિનો મત ગ્રહ કર્યો છે ધર્મકીર્તિનું કહેવું એમ છે કે ‘અમારે મોક્ષ માટે તત્ત્વદર્શીની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ માથે અમારે દોષ નિગ્ધત નથી’ સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનતાગ છે, છતાં ધર્મકીર્તિએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકતા છુદ્ધના તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે પ્રમાણવાર્તિની આ કાગિગ્રંથોમા ધર્મકીર્તિએ પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે આ જ આ કાગિગ્રંથો હુગિભદ્રમુરિ મહાગજે અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે જતાં દીકાકાએ આ ચાર કાગિગ્રંથોમા સર્વજ્ઞવિગેધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાસકનો મત માની લઈને યદુક્ત મતિશાલિના આ ૪૩૮મા શ્લોકના અગતી વ્યાખ્યા કરતા યદુક્ત મતિશાલિના કુમારિલ્લેન આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે આ આ કાગિગ્રંથોની વ્યાખ્યા પણ મીમાસક મતને અનુસરીને કરી છે તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરગિદામા પણ ક્લેષ મીમાસકમતમપાકૃત્ય સાલ્યમતનિરાકરણાવાહ એમ યોગર્થિદુના દીકાકાએ લખ્યું છે હજીકતમા આ બૌદ્ધોનો મત છે, કાગિગ્રંથો પણ બૌદ્ધોની છે તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસારે કરવાની છે જતાં દીકાકાએ આને મીમાસકનો મત માની લઈને મીમાસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વજ્ઞવાદવિગેધી કુમારિલ્લેના નામે ચારે કાગિગ્રંથોને કપવાથી ચક્રવી લીધી છે બંને હુગિભદ્રમુરિ મહાગજ પોને જ આ દીકાના ગ્યયિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ હજીકત વિષે આમ બનવા પામત નહિ

(૪) યોગગિદુનો છેરસો શ્લોક નીચે મુજબ છે

સમુદૃત્યાર્જિત પુષ્પ યદેન શુભયોગત : ।

ભવાન્વચિરદાન્ તેન વન. ત્તાદ્ યોગલોચનઃ ॥ ૫૨૭ ॥

આની દીકામા દીકાકાર બતાવે છે કે વિરહ ક્ષતિ ચ મગતઃ શ્રીહરિમદ્ગુરે. સ્વપ્રકરણાદ્વપ્રતોત્ક ક્ષતિ। ક્ષયે આ દીકા ખરેખર જે સ્વોપજ હોય તો હુન્નિભદ્રમુરિ મહારાજ પોતાને માટે 'ભગવાન્ હુન્નિભદ્રમુરિ' એવો ઉલ્લેખ કરે જ નહિ અહીં 'ભગવાન્ હુન્નિભદ્રમુરિ' એવો દીકામા ઉલ્લેખ હોવાથી દીકા જેવું સ્પષ્ટ છે કે, 'યોગગિદુ મૂળના કર્તા હુન્નિભદ્રમુરિજી મહારાજ છે, જ્યારે એના દીકાકાર કોઈ બીજો વ્યક્તિ છે'

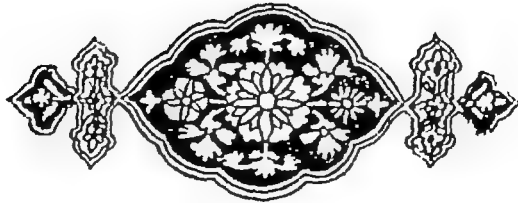
આ ઉપરાંત આ દીકાનું સ્તંભદ્વષ્ટિએ અવલોકન કરવાથી ખીન પણ એવા આધારે મળવાનો સમ્ભવ છે કે જે ઉપર બાણાવેશ હરીકેતનનું સ્મર્યન કરે

આ દીકાકાર દીકામા કોઈપણ સ્થળે પોતાના ગુલામિકના નામનો નિર્દેશ કંઈવો ન હોવાથી એમનું ગુ નામ હતું, તેમની ગુરુપરપરા કદ્દમી તેમ જ તેઓ કયા સમયમા વિદ્યમાન હતા એ કદ્દમ પણ જાણી શકાતું નથી દીકામા ઉદ્ભૂત કદ્દમા અતેજ પાડોના મળાચાનોની ગવેપણા કરવાથી સભવ છે કે તેમના સત્તાસમય વિષે કદ્દમ કરવાના કાવાનું સાધન મળી આવે

વિદ્વાનો આ વિષ વિશેષ ગવેપણા કરશે એવી અભિલાષાથી આ લેખ સમાપ્ત કર છું

ત્રિ સ ૨૦૨૩, શ્રાવણમુદિ ૫
માંડવી (૨૦૭)

પૂજ્યપાદગુરુદેવમુનિગજશ્રીભુવનવિજયાન્તેવાઝી
મુનિ જખૂવિજય



સિદ્ધરાજ જયમિંહ અને હુમાર પાસનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાસ

લોગીલાલ જી સાહેબરા

ઈમિષી સતની દસમીથી તેજમી સદી સુધી આગુદિવવા પાટણુમા મન્ય હગાર ગુરગતના ચૌહુધ્ય મનઓમા સિદ્ધરાજ જયમિંહ(ઈ.સ. ૧૦૬૪-૧૧૪૩)ને લોટો સૌથી વધુ યાદ હો છે. હજુ પણ લોટસાહિત્યમા અને લોટનાથ અયાત્ લગાઈમા તે હવન છે. વિક્રમ અને લોગની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દત્તકયાતુ પાત્ર બની ગયો છે. એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનું મિલનસ્થાન બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના શુભગિચિત મનીષીઓમા ‘કલિદાસમર્વજ’ હેમચન્દ મુખ્ય હતા, જેમણે ન દાહીન ભાગતમા એમની ગિચાની સર્વ શાખાઓમા આધારબન ગ્રન્થો રચેલા છે. હેમચન્દ એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનું એક વર્તુળ હતું. સિદ્ધરાજના દરબારના ખીન્ન કવિપદિનોમા તેનો પ્રજાચક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાસ મુખ્ય હતો. વિજયપાસકૃત ‘કૌપદીવ્યવગ્ગ નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામા આચાર્ય જિનવિજયપુએ અને હેમચન્દકૃત ‘કાવ્યાનુગામન’ની (મુમર્ષ, ૧૯૩૮) અગ્રેહ પ્રસ્તાવનામા (પૃ. ૨૫૫-૨૬૧) પ્રો. મસિદલાલ ધો. પરીખે શ્રીપાસ કવિના હવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યું છે. વિશેષ ઉદ્ગાર્ણ અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પગિલામે શ્રીપાસ વિષે કટલીક વધુ માહિતી જાણવામા આવી છે. પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાસના હવન અને કૃતિઓનો સમિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિમવનો પ્રયત્ન છે.

શ્રીપાસનો કૌટુંબિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાસના હવન અને કાર્ય વિષે નીચેના માધનોમાથી માહિતી મળે છે. (૧) મધ્યકાલીન ગુરગતના ઐનિદાસિક સમૃત પ્રમથોમાથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયમિંહના દરબારમા જેનાયર આચાર્ય વાડી દેવસુત્રિ અને દિગ્ગજ આચાર્ય હુમચન્દ વચ્ચે ચર્ચેલા વાદવિવાદનું નિરૂપણ કરતા પરાશ્રમકૃત સમકાલીન સમૃત નાટક ‘મુદિતકુમુદચન્દપ્રકરણ’માથી, (૩) પ્રભાચન્દસંસ્કૃત ‘પ્રભાવચરિત’ (ઈ.સ. ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચન્દસંચરિત’માથી, અને (૪) શ્રીપાસની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાથી.

ગુરુગત અને રાજગથાનાના દનિદાસમા શૌર્ય, રાજનીનિજતા અને વેપારી કુનેહ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાચ્યાટ (પોરવાઃ) જાનિના એડ જૈન કુટુંબમા શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો. ગુરુગતના યૌવુદ્ધ ગજ્જ બીમદેવ પહેલાના મત્રી વિમલશાહે આણુ ઉપર વિં ૨૦ ૧૦૮૮(ઈવં ૨૦ ૧૦૩૨)મા બાધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મદિર વિમલ-વપતિના સભામંડપમા શ્રીપાલની મર્તિ છે એ મર્તિ નીચેના ખડિત ગિલાલેખમાયી^૧ જાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનુ નામ લક્ષ્મણ હતુ. શ્રી જિનવિજયનુ અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ વણુ કરીને વિમલશાહનો અથગ તેના કોઈ કુટુંબીનો વગર હશે^૨.

આદિસિદ્ધ સાધનોમાના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જાણાય છે કે શ્રીપાલ અધ હતો એના અધત્વના કાળુ વિંધે અથવા એ ક્યારે અધ થયો હશે એ વિંધે ઈર્ષ જાણવામા આવ્યુ નથી. તેણે વિદ્યાધ્યયન કયા અને ક્યારે કર્યુ એ પણ અજાન છે. પરંતુ શ્રીપાલ એક નિષ્ઠુ કવિ અને કૃતપરિશ્રમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિંધે કંની ગદા નથી. પ્રખન્ધોમાં એને ‘કવિચક્રવર્તિન’, ‘કવિકુન્દ’ અને ‘મહાકવિ’ તરીકે વર્ણવ્યો છે અને ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’મા એને ‘કવિગજ’ ગિરુદ આપ્યુ છે. જાદલણકૃત ‘મુક્તિ-મુક્તાવલિ’ અને શાર્દૂલકૃત ‘શાર્દૂલરપદ્ધતિ’ જેવા સુભાષિતસંગ્રહો શ્રીપાલની મુક્તિઓ ઉદ્ધૃત હતા. ‘શ્રીમાવ કવિગજ’ તરીકે એનો નિર્દેશ હશે છે. પ્રખન્ધોમા ‘પ્રભાપાકવિચક્રવર્તી’ તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે^૩, જે ખતાવે છે કે તેણે છ પ્રાકૃત ભાષાઓમા પણ કવિતા કરી હોવી જોઈએ અનેક સમ-જનીન કવિઓ પોતાની કવિતા સુધરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા જુદાજુદાના અજિતદેવમગ્નિના શિષ્ય હેમચન્દ્રમગ્નિના ‘નાભેયનેમિકાવ્ય’ અથવા ‘દિસધાનકાવ્ય’નુ સશોધન શ્રીપાલે કર્યુ હતુ.

શ્રીપાલ એ ગજ્જ સિદ્ધગજ જયસિદ્ધનો નિકટવર્તી મુહુદ હતો વડનગર પ્રગતિના છેલ્લા શ્લોકમા શ્રીપાલે પોતાને શ્રીશિદ્ધરાજપ્રતિપન્નકવુ (‘જેને સિદ્ધગજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવો’) કહ્યો છે. ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’મા (૫૦ ૩૯) શ્રીપાલને શ્રીસિદ્ધમૂળાલ્મિત્ર (‘સિદ્ધગજનો માલમિત્ર’) કહેવામા આવ્યો છે. સોમપ્રભામુદિત ‘કુમારપાલપ્રતિજ્યોધ’ અને ‘સુમતિનાથચરિત્ર’ જેવા લગભગ સમકાલીન ત્રયો નોંધે છે કે ગજ્જ સિદ્ધગજ શ્રીપાલને ‘ભાઈ’^૪ કહીને ઓલાવતો હતો. આ નિર્દેશને ‘પ્રભાવચરિત્ર’ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રમગ્નિચરિત્ર’માથી અનુમોદન મળે છે, એમા સિદ્ધગજ અને શ્રીપાલની નિકટતા વિષ્ણુતરીકે વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણહિલવાડમા આસીને ગહેલા ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધ અથવા દેવબોધિના સપર્કમા તેઓ અને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમા વર્ણવ્યુ છે. એ ત્રણ વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સગાં અને સ્પર્ધાના ‘પ્રભાવચરિત્ર’મા અપાયેલા વૃત્તાન્તના સ્પષ્ટ સારોદ્ધાર માટે તથા એ વૃત્તાન્તની ઐતિહાસિક સમાલોચના માટે વાચકને ‘કાવ્યાનુસાસન’ની પ્રોં ૨૬૨લાલ છોં ૫૪૧ની પ્રતાવનાના ઉપર્યુક્ત ૫૪૬ જેવા વિનિત છે.

૧ જિનવિજયથ, ‘પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ’, ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), ૧૦ ૨૭૧

૨ જિનવિજયથ, ‘કૌપલીગ્વયવર નાટક’, પ્રતાવના, ૫૦ ૨૧-૨૨

૩ ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાન તરીકે આવે છે. એમા દવસુરિના કપરસાધનનુ નેત્રાંગલિ વડે પોતે પાન કરી શકતો નથી એ પોતાના દુર્ભાગ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (અંક ૮, શ્લોક ૧૫), દેવસુરિ એને આશ્વાસન આપે છે કે ‘કવીશ્વર! પૂર્વે કરેલાં અસુકૃતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકાતો નથી. પરંતુ ભગવતી ભારતીએ ત્રિલોકનુ આકલન કરવામા કુશળ સારવતચક્ષુનુ વિતન્ન કરીને તમાગ ઉપર કુરુણા કરી છે’ ભાગવત સપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધે કરેલી શ્રીપાલની નિન્દાનો એક શ્લોક ‘પ્રભાવચરિત્ર’મા (સિધ્ધી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રન્થ ૧૩, ૫૦ ૧૬૦) ટાંકેલો છે, તેમા પણ શ્રીપાલના અધત્વનો નિર્દેશ છે—

શુન કવિત્વમાપન્ન ઇકાક્ષિકલ્પેડપિ સન્ ।

ચક્ષુર્દયવિહીનસ્ય યુક્તા તે કવિરાજિતા ॥

૪ ‘પુરાતનપ્રખન્ધસંગ્રહ’, ૫૦ ૪૩, ‘કુમારપાલચરિતમગ્ધ’, ૫૦ ૧૦૬

શ્રીપાલ સિદ્ધગર કરતા લાઘુ હતા હતા અને એના ઉત્તરધિકારી કુમારપાલનો પાતુ ગાજકપિ બન્યો હતો સિદ્ધગરના અવમાન પછી તમ વરો વિં સં ૧૨૦૮(ઈ. સં ૧૧૫૨)માં, કુમારપાલે બધાવેલા વનગરના દિગ્ગાની પ્રગતિ તેણે રચી હતી કુમારપાલની એક સમુદાયનામાં પાતુ શ્રીપાલ તેની સાથે હતો ૫

શ્રીપાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો ‘પુગતનપ્રગ્ન-અમર’ અને ‘કુમારપાલપ્રગ્ન-મા’ એને દરિયો અને દાતાઓના શ્રેષ્ઠ (કર્ત્તા દાનુષા પુર્ય) કહ્યો છે સિદ્ધપાલની કોઈ અગિય સર્ગ સ્પષ્ટિયગ્નના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પાતુ એણે રચેલા કેટલાક કાંદો ‘પ્રગ્ન-પદ્યો મા ઉદ્ભવ રચેલા છે’ સિદ્ધપાલના કેટલાક અમૃત તેમ જ પ્રાદુત પદ્યો સોમપ્રભસરિના ‘કુમારપાલપ્રતિગોષ્ઠ’માં પણ કાંદેલા છે અહીં એ વાતનો પાતુ ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ કે સોમપ્રભસરિએ આ પ્રાદુત ગ્રન્થ વિં સં ૧૨૮૧(ઈ. સં ૧૧૮૫)માં પાટણમાં સિદ્ધપાલે બાવેલ વચ્ચે અથવા ઉપાગ્રમમાં રહીને પૂર્ણ કર્યા હતા પ્રગ્નનો કાંદો છે કે સિદ્ધપાલ એ ગત કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો

સિદ્ધપાલનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો તેણે રચેલુ સમૃદ્ધ નાટક ‘દ્રૌપદી-વચન’ ગજ બીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમાં, મલ્લરાજે બાધેલા ત્રિપુરુષ-પ્રાચ્છાદમાં ભજવાયુ હતુ આમ સત્તન ત્રણ પેઢી સુધી કવિવચનપર આવુ રહી હોય એવી વરનાઓ સાહિત્યના દનિદાતામાં બહુ વિરલ છે

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓનુ હવે વિદ્યાવસોદન દરીએ જાણુસામાં આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વહેંચી ગણાય (૧) માત્ર સાહિત્યિક ઉલ્લેખો દ્વારા જાત કૃતિઓ, (૨) અગિત સ્વરૂપે ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખાં ઉપલબ્ધ કૃતિઓ

૧. ‘પ્રભાવકથાગિત’ (પૃ ૧૬૦) અનુમાર, શ્રીપાલ ‘વૈગેયનપગ્ન-અ’ નામે એક ‘મહાપ્રગ્ન-અ’ રચ્યો હતો આ કૃતિ અત્યાં મળતી નથી, તેથી એના સાહિત્યસ્વરૂપ અથવા એમાં નિર્ધારિત વિષય પરત્વે કંઈ કહેવુ સુકેલ છે વિગેયનના પુત્ર અગિતગતને—વૈગેયનને—વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાતાળમાં આપ્યો એ પૌરાણિક કથાપ્રસંગનુ એમાં કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ દર્શાવિત હોય વનગર પ્રગતિને અતે શ્રીપાલે પોતાને દ્વાકાહનિષ્પન્નમહાપ્રવચ્ચ (‘જેણે એક દિવસમાં મહાપ્રગ્ન-અ રચ્યો છે એવો’) કહ્યો છે, આ રીતે ઉલ્લેખિત ‘મહાપ્રગ્ન-અ’ એ ઉપરુદ્ધ ‘વૈગેયનપગ્ન-અ’ હોય એ અસંભવિત નથી સિદ્ધપુરમાં મલ્લરાજે બાવેલ રુદ્રમહાલયનો હાલોદ્ધાર સિદ્ધગરે કરાવ્યો હતો, એની પ્રગતિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ ‘પ્રભાવકથાગિત’ મા છે આ પ્રગતિ રોતગડી નિજા રુદ્રમહાલયમાં કોઈ મોખગના રચાને જગવામાં આવી હશે, પરંતુ કેટલીક સદીઓ થયા રુદ્રમહાલય ખરેખર ગિયનિમાં છે અને તેની શ્રીપાલ-ગચિત પ્રગતિ પણ નાચ પામી જણાય છે

૨. શ્રીપાલની બીજી રચ્યકૃતિના—ગજ સિદ્ધગરે આરુહિતવાઃ પાટણમાં બાધેલા સદ્અલિગ સગવરની તેણે રચેલી પ્રગતિના—ચોગ્રહ અરો જ આજ સુધી સચવાઈ રહ્યા છે ૭ સિદ્ધગરના માલવવિજયના આગર રૂપે આગસનો એક કાર્તિકમસ એ સગેવરને દિનાંતે કામો કરવામાં આવ્યો હતો, અને શિલાપદ્ધિઓ ઉપર રોતગવામાં આવેલી એ પ્રગતિ કાર્તિકમસ ઉપર મહાવામાં આવી હતી

૫ એ ૪, પૃ ૪૩, એ ૪, પૃ ૧૦૬

૬ ‘પ્રગ્ન ઘડોગ’ (શિલો જૈન ગ્રન્થમાલ, ગ્રન્થ ૬), પૃ ૮૮

૭ આ સરોવરના જન્મ અવગેરો ભૂતપૂર્વ વસોદન ગચ્ચના આદિઓનોદ ખાતાએ બોલી કાઢેલા છે

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સમૃદ્ધિના નામાકિત વિદ્વાન સ્વં રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજળાદેવા મહોદવાના એક નાના શિવમંદિરની ભીંતમા ચોંટાડેલો આ પ્રગસ્તિનો એક દુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો ૮ આ રીતે મળેલી પ્રશસ્તિની એકમાત્ર શિલાપદ્ધિકામા જે નવ ખડિત પદ્ધિઓ કોતરેલી મળી છે એમા પ્રગસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક અખડ રૂપે મળતો નથી આ રીતે ખડિત રૂપે મળતા શ્લોકોને અતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકોકો વાચી શકાય છે, એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સામૃદ્ધિક પગપરામા અમર બનેલ સિદ્ધસરનુ માહાત્મ્ય વર્ણવતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમા આશરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ બને ‘પ્રભાવકચરિત’(૫૦ ૧૯૦)મા આ પ્રશસ્તિને ‘દુર્લભસરોગજ’ની પ્રશસ્તિ કહી છે સહસ્ત્રલિંગનુ આપકામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભગજે શરૂ કર્યું હતુ, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતુ હતુ

‘પ્રખન્ધચિન્તામણિ’(ઈ.સં ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુગસૂત્રિ લખે છે કે સહસ્ત્રલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશસ્તિ રચાઈ અને પદ્ધિકા ઉપર કોતરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધગજે સર્વ દર્શનોના વિદ્વાનોને નિમન્ત્ર્યા હતા ૯ આ સન્દર્ભમા મૂલ પ્રશસ્તિમાથી નીચેના જે શ્લોકો મેરુતુગ ટાકે છે ઉપર્યુક્ત શ્લોકદુકડાઓ અને આ એ શ્લોકો^{૧૦} એટલા જ અશો સહસ્ત્રલિંગ સરોવરની સુદીર્ઘ પ્રશસ્તિમાથી અત્યાંતે તો ઉપલબ્ધ છે—

ન માનસે માદ્યતિ માનસ મે પમ્પા ન સમ્યાદ્યતિ પ્રસાદમ્ ।

અન્છોદમન્છોદકમપ્યસાર સરોવરે રાજતિ સિદ્ધમર્તુ ॥

કોયેનાપિ યુત દલૈરુપચિત નોન્છેતુમેતત્ કમ

સ્વસ્યાપિ સ્ફુટકણ્ટકવ્યતિકર પુસ્ત્વ ચ ઘટે નહિ ।

एकोऽप्येप करोति कोशरहितो निष्कण्टक भूतल

मत्तैवं कमला विहाय कमल यस्यासिमाश्रितयत् ॥

૩. શ્રીપાલની બે કૃતિઓ સાઘન્ત ઉપલબ્ધ છે ગજ કુમારપાલે સં ૧૨૦૮(ઈ.સં ૧૧૫૨)મા આપેલા વડનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ^{૧૧} અને ચોવીસ તીર્થકગેની સ્તુતિ કવુ, ૨૯ શ્લોકનુ ‘ચતુર્વિંશતિ ગિનસ્તુતિ’ કાવ્ય^{૧૨}

વડનગર પ્રશસ્તિ, જેને ‘પ્રાચીન લેખમાલા’ના સપાદકોએ ‘વડનગરપ્રાકાશપ્રશસ્તિ’ એવુ નામ આપ્યુ છે તે ૩૦ શ્લોકનુ અલકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સમૃદ્ધ કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનુ પર્યાપ્ત પ્રમાણુ તે ૨૪૬ કડે છે ચોલુક્ય યુગમા વડનગરનુ કોઈ ખાસ રાજકીય મહત્ત્વ નહોતુ, ખરેખર તો એ વિદ્વાન બ્રાહ્મણોનુ નગર હતુ, જેમને ગજ તેમ જ પ્રજા હમેશા માન આપતા “આ નગરના દ્વિજજનો યજો

૮ સાતમી અખિલ ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, વહોદરા, ૧૯-૩, ૫૦ ૬૪૬-૫૨, સ્વં રામલાલ મોદીનો નિબંધ ‘એ ટ્રેંગેમન્ટ ઓફ ધી ક્રીનિંગલ ઇન્-સક્રિપ્શન ઓફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ’ આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ ‘સ્વં રામલાલ મોદી લેખસંગ્રહ’ (પાટણ, ૧૯૫૩), ૫૦ ૬૨-૧૦૦ મા ‘સિદ્ધરાજના ઈતિહાસના લેખનો એક અંશ’

૯ ‘પ્રખન્ધચિન્તામણિ’ (સિંધી અન્યમાલા, અન્ય ૧), ૫૦ ૬૩-૬૪

૧૦ આ એ શ્લોકોમાનો ન માનમેં એ શ્લોક વરનુપાવના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત ‘કાર્તિકૈમુદી’માં (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સહસ્ત્રલિંગના વર્ણનપ્રસંગમા મળે છે મોમેશ્વરે શ્રી પાલની પ્રશસ્તિમાથી તે લીધો જણાય છે

૧૧ ‘એપિગ્રાફિયા ઇન્ડિકા’, અન્ય ૧, ૫૦ ૨૬૩ અને આગળના પૃષ્ઠોમા આ પ્રશસ્તિ છપાઈ છે, વળી ‘પ્રાચીન લેખમાલા,’ ભાગ ૧, સુબંધ, ૧૮૯૨, ગિરનારાકર આચાર્ય, ‘ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો,’ ભાગ ૨, ૫૦ ૩૮-૪૭, એમા પણ તે મુદ્રિત છે

૧૨ મુદ્રિત ‘જૈન ગ્નોસ-સન્દોહ’ (અપાદક મુનિ ચતુરવિજય), ભાગ ૧, ૫૦ ૧૨૧-૧૨૩

વડે દેવોનુ પણ પરિત્રાનુ કહે છે તથા શાન્તિનંદ અને પૌષ્ટિક કસો વડે બૂપ અને ગાઢતી પણ ગલા કહે છે, છતાં એમના તીવ્ર તપને યાત્રા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રપુત્રના ગ્રન્થ માટે ગન્ધએ બક્ષિતપર્યંક વપ્ર-કોટ કહ્યો” (સ્લોક ૨૩), એમ પ્રશન્તિમા કહ્યું છે મલગજ પહેલાથી માટી કુમારગણ મુધીના ચૌદુક્ય ગન્ધઓનો સક્ષિપ્ત જ્ઞાન પ્રગમિત આપે છે, જેને ખીન સાધનોમાથી મળતી ન હોય એવી કોઈ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાથી મળતી નથી આનુષર્વર્તી દૃષ્ટિએ તેઈએ તો, વડનગર પ્રગમિત એવી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમા ચૌદુક્યો પહેલા પાટણ ઉપર ગન્ધ કરનાર આપોન્દ્ર અથવા આવણ વગનો ઉલ્લેખ આવે છે સં ૮૦૨(ઈ.સં ૭૮૬)મા વનગર આવણએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર ગતાબ્દી કરતા પણ વધુ સમય બાદ ગુરુગાનના ઐતિહાસિક સાધનોમા આવણઓનો આ પહેલો ઉલ્લેખ મળે એ આવશ્યકનંદ છે એ વસ્તુ એમ પણ સૂચવે છે કે આવણ વગ એ પ્રમાણુમા ગૌણ મહત્વનો રાજવગ હતો, જેને એ જ વગની ગજવાની પાટણ ડાળાન્તર પશ્ચિમ ભાગની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી

‘અનુવિશિતિ ગિત મુનિ’ એ મુન્દ અલકાગેથી ખચિત એવુ, શ્રીપાસે રચેલુ ગ્રંથ છે

શ્રીપાસની સૂક્ષિપ્તઓ

ઉપર દર્શાવ્યું તેમ, પદ્મભાષકચિત્રકલ્પિન્ તરીકે શ્રીપાસનો ઉલ્લેખ મળે છે પણ સંકૃત મિત્રાપતી લાપામા ગ્યાયેલી તેની કોઈ કૃતિ હજી મુધી જાણવામા આવી નથી એક દરચારી કવિ તરીકે તે શીઘ્ર કવિતા કરી ગયો હતો, અને અમુક પ્રસંગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમા પણ તેણે શીઘ્ર કાવ્યો રચ્યા હશે એમ કંઈપી શંકા અનેક કવિઓની—જેમાના કેટલાક તો અજ્ઞાતનામા છે—સંકૃત ઉપગત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીઘ્ર-સૂક્ષિપ્તઓ પ્રખ્યાતોમા સચવાયેલી છે, એ હકીકતથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે માલવવિગય કર્તૃત મિદ્ધગાર પાટણ પાડે આવ્યો એ પ્રસંગે તેને આવકાર આપતા, શ્રીપાસના એ સંકૃત સ્લોકો ગજગેખરમ ગિતા ‘પ્રખન્દોશ મા ઉદ્ધૃત ચંચલા છે ૧૮ શ્રીપાસનો એક સંકૃત સ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત’મા પણ દાકેલો છે ૧૯

યશશ્ચન્દ્રન સમકાલીન સંકૃત નાટક ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’મા શ્રીપાસ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે એમા લેખકે શ્રીપાસના મુખમા અનેક સ્લોકો મન્યા છે ૧૫ ‘મુદિતકુમુદચન્દ્ર-પ્રકરણ’ એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ સ્લોકો અંગે અશ્રીપાસની રચના હશે કે કર્તા યશશ્ચન્દ્રે પોતે રચીને શ્રીપાસના મુખમા મૂક્યા હશે એ હકેવુ સુરેકલ છે અલગત, આ સ્લોકો પેટી થોડક પણ શ્રીપાસની રચના હોય એ સભવ નહીં શકાય એવો નથી

સંકૃતના એ વિખ્યાત મુલાપિતસગ્રહો—જલ્દલુની ‘સૂક્ષિપ્તમુદ્રાવલિ’ (ઈ.સં ૧૨૪૭-૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્દૂલગની ‘શાર્દૂલપદ્ધતિ’ (ઈ.સં ૧૦૬૩ આસપાસ)—મા શ્રીપાસના મુલાપિતો લેવામા આવ્યા છે, જે બતાવે છે કે એની કવિ તરીકની કાર્તિ યોગ સમયમા જ મહાગાઢ અને સપાવલક મુધી (કે ત્યાં અનુજ્ઞે આ એ મુલાપિતસગ્રહોની સકલના યદ્દ હતી) વિન્નરી હતી આ અને મુલાપિત-સગ્રહોમા લેવાયેલા શ્રીપાસના સ્લોકો ઋતુવર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનુ મન થાય છે કે કાલિદાસના ‘ઋતુસંહાર’ જેવુ ઋતુવર્ણનનુ કોઈ કાવ્ય કાવ્ય તેણે રચ્યુ હોય

૧૩ ‘પ્રખન્દોશ’ (સિદ્ધિ જૈન ગ્રન્થમાલા, કથ ૬), પૃ ૬૩ સ્લોકો માટે જુઓ આ નિખવનુ પરિશિષ્ટ

૧૪ ‘પ્રભાવકચરિત’, પૃ ૧૮૬-૯૦ સ્લોકો માટે જુઓ પરિશિષ્ટ

૧૫ આ સ્લોકો માટે જુઓ ‘મુદિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’, અક ૪, સ્લોક ૧-૪, ૧૩-૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯, અક ૫, સ્લોક ૧, ૨, ૬

સુભાષિતમગ્રહો અને પ્રખન્ધોમા મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પગિણિટરૂપે અહીં આપી છે

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંગ્રહો અને પ્રખન્ધોમાં ઉદ્દૃત થયેલી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ*

(‘મૂઢિતમુક્તાવલિ’માંથી)

અપિ તરુચનાન્યૂષ્માયન્તે તપત્યપિ યામિની
દહતિ સરસીગતોઽપ્યેપ જ્વલન્તિ જ્વાન્યપિ ।
હતિ સમધિકં ગ્રીષ્મે મીષ્મે ન પુણ્યવતા મય
મલ્યજરસૈર્દિગ્ધ લઘ્વા વધૂસ્તનમણ્ડલમ્ ॥

શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

દિગ્મત્રામુલ્લમુચ્યમાનપવનપ્રેક્ષ્ણોલનાવર્તિત-
જ્વાલાજાલજટાલવૈચૃતશિખિપ્રયોતમાનાત્મભિઃ ।
નોરન્ધ્ર રસગર્ભિનૈરકલુપવ્યોમાર્કચન્દ્રાન્મહુ
કાલોઽય ધમતીવ તોયદમહામૂપાસહસૈર્દિવિ ॥

શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

નેય ચૂતલતા વિરાજતિ યનુલેલા સ્થિતેય પુરો
નાસૌ ગુઙ્ગતિ મૃદ્ગપદ્મતિરિય મૌર્વી ટળત્વારિણી ।
નૈને નૂતનપહ્લવા. સ્મરમટસ્યામી સ્ફુટ પત્રિણ
ગોળાસ્તત્ક્ષણભિન્નવાન્યહૃદયપ્રત્યન્દિમિચ્છોણિતૈ. ॥

શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

પચ્યન્તે સ્થલચારિણઃ ક્ષિતિરજસ્યંગારભૂયગતે
ક્વથ્યન્તે જલજન્તવ. પ્રતિનદ તાપોત્ત્રગૈર્વારિભિઃ ।
મર્જ્યન્તે શિ(સ્વચ)રા. સ્વરાતપશિખાપુષ્પે તદેમિર્દિનૈ-
મૌસા(સ્પા)ક (૧) ક્રિયતે દિનેઽથ નિયમાઢૈવસ્વતાય ધ્રુવમ્ ॥

શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

વધિરિતચતુરાગા પ્રીતિ(ત)હારીતનાદૈ-
ર્વહ્લશ્ચકુલપુષ્પૈરન્ધપુષ્પન્ધયાઽસૌ ।
નિધુવનવિધિમોહાન્મૂલ્લોકા વનશ્રી
કથમિવ પથિકાના નૈવ (વૈક)લ્યદ્દેતુઃ ॥

શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

* ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં શ્રીપાલના મુખ્યમાં મુકાયેલા શ્લોકો અસદિન્ધપણે તેના ગણવાનું નિશ્ચિત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી. ‘સહસ્રલિંગસરોવરપ્રશન્તિ’માંથી ‘પ્રખન્ધચિન્તામણિ’માં ટાલેલા એ શ્લોકોનું અવતરણ આ લેખમાં અગાઉ અપાઈ ગયું છે.

स्तोत्र चैत्रगुणोदयस्य विरहिप्राणप्रयाणानक-
 प्टकारः स्मरकार्मुकस्य सुदृशा गृह्णारदीक्षागुरु ।
 दोलाकेलिकलामुमङ्गलपट वन्दी वनान्तश्रिया
 नाटोऽय कलङ्कण्टकण्टफुहरप्रैवोलितः श्रूयते ॥
 श्रीपालकविगजस्य ।

('शार्ङ्गधरपद्धति' भांथी)

मन्दोऽय मलयानिल किसलय चूतट्टमाणा नव
 माद्यत्कोनिलङ्गजित विचकिलामोदः पुराण मधु ।
 वाणानित्युपटीकरोति सुगमि पञ्चैव पञ्चैपवे
 यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्समोहसम्पादितः ॥
 श्रीपालकविराजस्य ।

('अणन्धकोश' भांथी)

हे विश्वत्रयसुत्रधार मगवन् कोऽय प्रमादस्तव
 न्यन्यैकत्र निवेद्य यस्य परतस्तान्येव बलूनि यत्
 पाणिः पदय स एष य किल बलेर्वाक् सैव पायत्य या
 चारित्र च तदत्र यद् रघुपतेश्चौडक्यचन्द्रे वृषे ॥
 मान मुञ्च सरन्वति त्रिपयगे सौभाग्यभङ्गी त्यज
 रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रवस्त्यज्यताम् ।
 श्रीसिद्धेशङ्कपाणपाटितरिपुस्कन्धोच्छलच्छोणित-
 स्त्रोतोजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुनिर्वर्तते ॥

('अलावङ्गचरित' भांथी)

इह निवसति मेरु शेखरो भूधराणा-
 मिह विनिहितमाराः सागरा सप्त चान्ये ।
 इदमहिपनिदग्मस्तग्मसरग्मधीर
 धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ॥



વડનગરનો નાગર' જૈન સંઘ

પં૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ ભોજકે

વડનગરના નાગરવણિકોનો જૈન સંઘ હતો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ તરફથી વિદ્યમાના ૧૮મા શતકમા નારાયણપુર(નૈનાર ગળસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસરિન્ પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિનમિલેખ અહીં મુખ્યતથા આપવામા આવ્યો છે. સાથે સાથે એક સચિત્ર દ્રશ્યસૂત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશન્તિ પણ આ લેખમા આપી છે આ દ્રશ્યસૂત્ર પણ વડનગરના નાગરશ્રેણીએ લખાવેલુ છે

પ્રસ્તુતને પ્રગ્દ થાય તેવી ટેટલીક સામગ્રી મારા જેવામા આવીએ તેવી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરવણિકનાતિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જણાવીને ઉપર્યુક્ત વિનમિલેખ તથા પ્રશન્તિ આપવી ઉચિત માની છે

૧ નાગરજ્ઞાતિ અને તેના મપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અર્વાચીન જૈન અજૈન સાહિત્યનુ ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવટાનાં પ્રાચીન સમયનાં જે ઓળખ્યાં મળે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અંતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય આ પ્રકારના અન્વેષણમાં નાગરજ્ઞાતિની ઉત્પત્તિ, તેનો વ્યવસાય, નિવાનગ્રધર્મો, સમ્રદાયો, મપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેનાં કારણો વગેરે બાબતોને જગતી ઘણી સામગ્રી મળવાનો સભવ રહે અને તે સામગ્રી એક ક્ષેત્રરૂપે ૨૪ કરી શકાય કે એક ગ્રંથરૂપે ? તેનુ ગ્રંથીકરણ સ્વપૂર્ણ અન્વેષણના અંતે જ થઈ શકે આજુ અન્વેષણ લાંબો સમય માગે, જે મારા માટે મુશ્કેલ છે તેથી અહીં અભિપ્રેત વગ્તને મુખ્ય રાખી અભ્યાસિવર્ગને કંઈક ઉપયોગી થાય તેવી આનુપગિક હકીકતો પરિમિત માત્રામાં જ આપી શકયો છુ અર્થાત્ અટા નિર્દિષ્ટ હકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિરોધ સામગ્રી મળવાનો સ્વપૂર્ણ અવકાશ દોવા છતાં સમયાભાવને લીધે મેં મર્યાદા નિશ્ચિત કરી છે

૨ અન્યમેગ-કુલેરા કેલમાર્ગમાં ' નૈના ' રેલવેસ્ટેશન છે

૩ આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં જે સર્વભ્રમથી જોયા તેનો ઉલ્લેખ યથાગ્યાને આવગે જ તે સિવાયના બીજા સર્વભ્રમથી છે તે મેં જોયા નથી તેના મુખ્ય બે કારણો છે એક તો મગધ વિરોધ થાય, અને બીજુ, મારા સક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હકીકતો આ લેખના નિર્દેશને ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે તે છે આ કારણથી અહીં નોંધેલી હકીકતો સિવાયની પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હકીકતો આપાઈ ન હોય તે બદલ વનજોને દરગુજર કરવા વિનંતિ કરુ છુ

વડનગર * ભારતના પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મહેસાણા જિલ્લાની તાજાહીલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે. આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્પુર, મનપુર વગેરે તેના પ્રાચીન નામો મળે. પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ અદ્યક્ષી^૧ પણ હતું. આ નામ અદ્યક્ષાત છે. ધર્મા અર્થમંદિરો દોવાને ઘરણે કાલ્ય તે અદ્યક્ષીના નામે ઓળખાતું હતું. અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના^૨ ઉદ્દેશો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આરુણાકુળના વિરાજા પ્રેમના પોતાનું આગવું વૈગિહ્ય ધરાવતું મહાનગર હતું. દૃષ્ટા જણાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું હાલનું આગવું વડનગર પ્રાચીન રાણા શ્રીઅમરવતીના ધામ સમુ મહાનગર હતું.

નાગરગચ્છ . જેમ કેટલાક ગરહોના નામ તેમનો જે અર્થમાં ઉલ્લેખ થયો હોય તેની સાથે જોડાયેલા છે તેમ કેટલીક વાર વડનગરના આચાર્ય અને તેમની સાથેના જમણવર્ગની કૃત્યવચ્ચાના જે જે કૃત્યો હોય તે કૃત્યોની સાથે પણ ગચ્છનું નામ જોડવામાં આવતું. ૬૦ તં, પર્ણવાસગચ્છ, ખણનાગચ્છ, નાગચ્છ વગેરે. નાગચ્છના આદ્યાર્ય નાગવર્ગીય દોવા જોડાયે અને પ્રારંભમાં તેમના શિષ્ય વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવર્ગીય ગાય-ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગવર્ગીય અન્નિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હતું. આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય. નાગચ્છના આદ્યાર્ય નાગચ્છાદ્યલુકુળના કે નાગચ્છલુકુળના હતા? આ સમયના વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાય તેમ

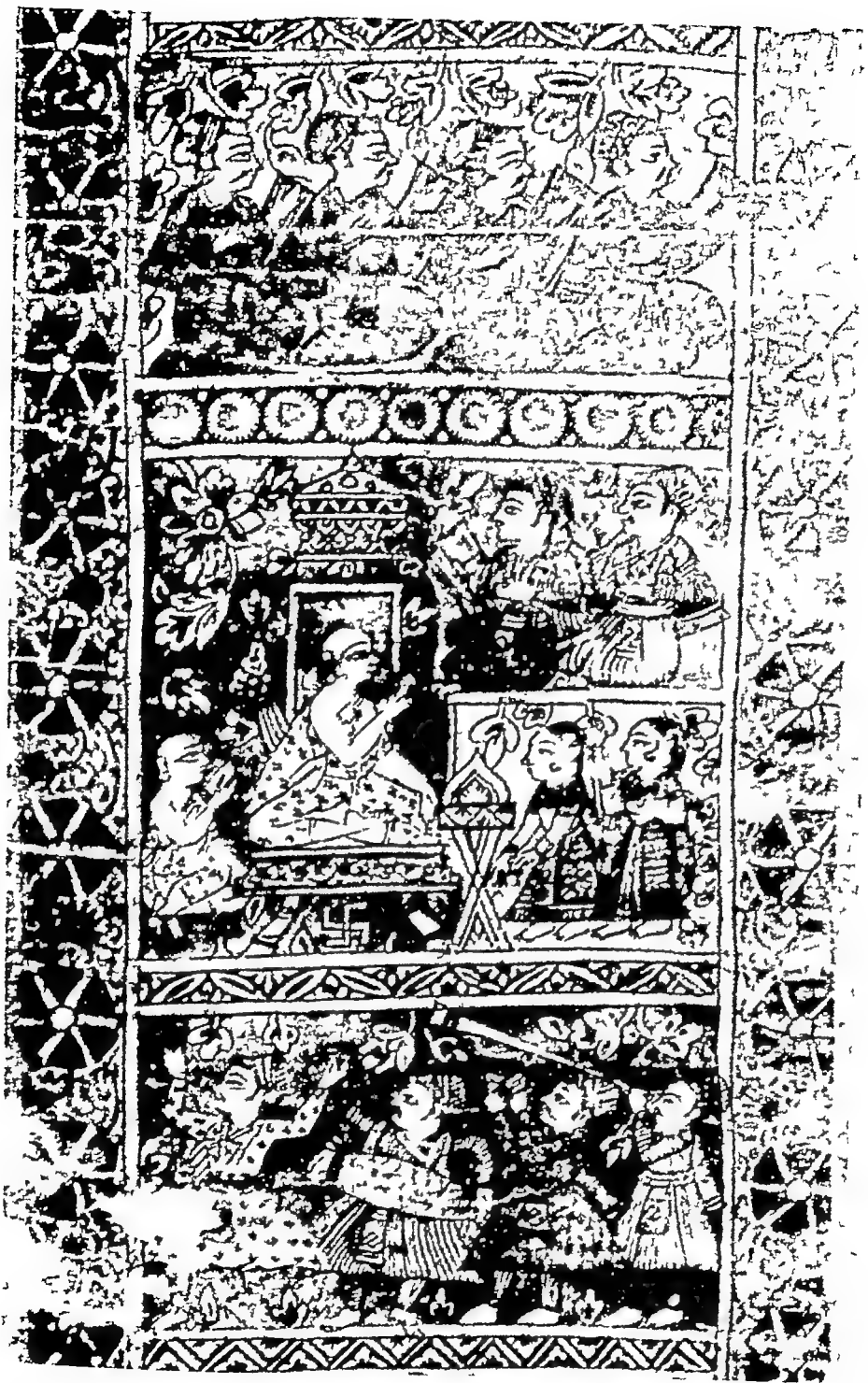
૪ “દુષાને કમ રુદ્ધ—આણંદપુર સ્થાપ્યો, સ્થાપ્યો આણંદપુર |” સન્મતિભાષી—આનંદપુરના પ્રકાશિત ‘ભાષ્ય-સૂક્ષ્મનિવન નિરીપસ્ય’ વિભાગ ૩, પૃ. ૧૬૨ આ ઉદ્દેશ અને આ પાદશીપમાનો ‘સખી’નો ઉદ્દેશ ૧૦ શ્રી ભોગીવાન ૪૦ સંસ્કૃતિએ તેમના ‘જૈન આગમસાહિત્યના ગુરુગન’ નામક ગ્રંથમાં નોંધ્યા છે.

૫ આ ઉદ્દેશો યતવત્ પ્રસિદ્ધ થયેલા છે. તેમાંનો એક અપજ્ઞાન ઉદ્દેશ અહીં નોંધુ. ૯ વર્તમાન સમયના પ્રતિવર્ષ કાર્તિક શુકલ પૂર્ણિમાને દિવસે સરસ્વતીઆત્મના મહિમાને વક્ષીને મિદ્યુર(માતૃગયા)માં જે લાખ ઉપનાત માનવમેદનીનો મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવના ઉદ્દેશમાં પણ આનંદપુર પ્રાચીન ગુણવત્ છે. આ ઉદ્દેશનો એક ‘બૃહત્કંપસૂત્રના ભાષ્ય’માં છે અને તેનું અપરંકરણ બૃહત્કંપસૂત્રની સૂક્ષ્મ(અપ્રકાશિત)માં અને નવસૂત્રા શ્રીકામાં પણ છે. આ સૂક્ષ્મપાકનું અવતરણ માન ગુરુ વિદ્યાર્થ સુનિયુગવ ગુરુ શિષ્ય શ્રી ચતુરવિંશત્યહ-સુગયવિજયહ કાગ સપાદિન ‘મનિર્યુક્તિ ભાષ્ય શ્રીકોષેત બૃહત્કંપસૂત્ર’ (વિભાગ ૩)ના પૃ. ૮૮૩ની ૭મી કોષ્ઠામાં આપ્યું છે, ઉપરાંત, તેના ૧૩માં પરિશિષ્ટમાં (વિભાગ ૬, પાદશિષ્ટ પૃ. ૧૮૮) પણ નાંધ્યું છે. પ્રગુત અવતરણ આ પ્રમાણે છે—

પાર્ણવાહસ્મિ || ૩૧૫૦ || પાર્ણવાહો મરસ્મર્ષ, તત્ત્વ

આણંદપુરમાં જન્મવિભવેણ વચ્ચિ મરણ ||” અર્થાત—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક ગુણશને અનુસૂચ ગતે સંસ્કૃતમાં જે ગ્યાનમાં સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ કે ત્યાં ભય કે ત્યાં જનસમૂહ મેળાડે એકત્રિત થઈને મોટી ઉલ્લાસે જેવા ભોજનસમાસો કરતો હોય તેને જૈન પરિભાષામાં સમુદો કહે કે નિર્ગમ્યોને સખીમાં બનેલા આહારના ચંદણનો નિયેવ કરતા, આવા સમાસો ત્યાં ત્યાં થતા તે તે રથાનેની વિગત નોંધ આપી છે. તેમાં આ ઉદ્દેશ આવે છે. કેટલાની મતસૂત્ર એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતો એટલું જ નહીં પણ વિગેરેમાં ત્યાં જમણવાર વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાનો હતો. આ અવતરણમાં આવના ‘સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ’ અને ‘સંસ્કૃત’ સંસ્કૃતના આચારે ઉક્ત જનસમૂહને એકત્રિત થવાનું ગ્યણ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે. અને સામે સાથે સિદ્ધપુરનો નામોદ્દેશ ન હોવાથી એ પણ ભાણી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની ગ્યાપના પહેલા પણ પ્રગુત મેળો ત્યાં થતો હતો. પ્રગુત ઉદ્દેશનો એક ભાષ્યમાં છે અને ભાષ્યકાર શ્રી સઘતાસગણે દામાધમણનો સમય પ્રાચ વિક્રમનો પાંચમો શતક છે. આથી આ મેળાની પ્રભાવિકા વિક્રમના પાંચમા શતક પહેલાની છે. આને હોજવાના લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરથી સમજ શકાય છે.

* ૬૦ તં વાચનગચ્છ, વૃદ્ધનગર, હારીગચ્છ, ચારાપરીય ગચ્છ, હર્ષપુરીય ગચ્છ, નાગોરી ગચ્છ વગેરે



વિક્રમના ૧૮મા મૈકામા વડનગરના નાગઃ જૈન મધે નાગયણા(વર્તમાન નડૈના,
રાજસ્થાન)મા બિગાજતા આચાર્યે શ્રીવિજયપ્રભસૂઝિછ ૭૫૦ લખેલ વિગ્રનિ
પત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (જુઓ પૃ ૮૫)

॥ यद्वा दत्तं गन्धर्वः कस्योक्तं ॥ अतः ॥ अत्रिगिरिद्वयमथरणी। द्वीपश्चित्रा
 जालम् उच्छ्रित्वा वृद्धप्रत्यक्षसिमाङ्गिताशुसूजस्मनवंगामापादन
 न्तर्गतवसिष्ठः अतश्चागत
 तत्त्वानि धनुस्तथागत
 तमित्तद्वयमीषितिनिति
 गतागाम्यतः ॥ अथवा
 वास्तव्याद्यप्यनिवास्यौ। वास्तव्यादेकं चन्द्रमूलका नाम्ना।
 नन्दनन्दनैरेव जीतो नन्दनदिशि प्रमुखा नन्दनमुखेति ।

નથી, છતાં અધિરૂભગવાન શ્રી અંબલદેવ^૭ તથા અમલુભગવાન મહાવીરની યત્રીયમી પાટે વિક્રમના આઠમા શતકમા થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવમૂર્તિ^૮ નાગરપ્રાદાણ હતા તેથી નાગરગરજના આઠાચાર્ય પૂર્વાવસ્થામા કદાચ આદિજાલુકુળના હોય એવું અનુમાન કરવાની સદજ લાલચ થાય છે નાગરગરજનો પ્રારંભ કયારે થયો? અને તેના આઠાચાર્ય કોણ હતા? તે મારી જાણુમા નથી, છતાં વિક્રમ સવત^૯ ૧૧૧૮ના પ્રતિમાલેખમા નાગરગરજનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ વિક્રમના આઠમા શતક પહેલાનો નિશ્ચિત થાય છે નાગરગરજના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસવત ૧૨૯૩^{૧૦}, ૧૩૮૭^{૧૧}, ૧૩૯૪^{૧૨}, તથા ૧૪૫૭^{૧૩}ના પ્રતિમાલેખો પણ મળે છે મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયસરસ્વતિ “જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨”ના ૭૧૨મા પૃથમા “નાગરગરજનું ખીર નામ વડનગરગરજ હતું મેત્રાણા એ મધ્યકાળમા નાગરગરજનું જૈનતીર્થ હતું” એમ જણાવેલું છે સાથે સાથે નાગરગરજના ઉલ્લેખવાળા વિ. ૨૦ ૧૩૦૯ના ગિલાલેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃથમા કર્યો છે દૂકમા એટલું જ જણાવવાનું કે શ્વેતાચર જૈન પરંપરાના અનેક પ્રાચીન ગરજોની ગણનામા નાગરગરજ પણ હતો

જૈનધર્મનુયાયી નાગરવંશ-નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન ગિલાલેખો તથા પ્રતિમાલેખો જોતા જણાય છે કે પ્રાચીન સમયમા જૈનધર્મનુયાયી નાગરવંશીકવંશ-જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાચર અને દિગંબર પરંપરામા હતો શ્વેતાચર પરંપરાના નાગરગરજના પ્રારંભમા નાગરવંશીય ઉપાસકો નાગરગરજ તરફ ઢળેલા હોય તે સદજ વસ્તુ છે આમ છતાં ગરજ અને જ્ઞાતિના મમત્વમા સરોવાયેલા ગેસમજ દૃષ્ટિગંધી વર્ગયી અનિશ્ચિત ડોર્ષ પણ ગરજના સમજમાં ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગરજના મુનિઓ, સદધર્મીઓ અને ધર્મગ્યાનો પ્રત્યે અસિદ્ધ ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજ લેવું જોઈએ

વિક્રમના તેમજ ગતકથી સોળમા ગતક મુંધીના ગાળામા જેમ જેમ નાગરગરજીય મુનિવર્ગની સંખ્યાનો ઉત્તરોત્તર હ્રાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગરજોના આચાર્યોની પ્રભાવિત થઈ ને તે તે ગરજને અનુસર્યા હશે મેં માગ અતિપરિમિત અન્વેષણુમા જે પ્રતિમાલેખો જોયા તેમા નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કગવેલી ગિરનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગરજના^{૧૪} આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉલ્લેખો મળ્યા છે દૂકમા પાગળના સમયમા નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગરજોમા વહેંચાઈ ગયા હશે

૭ હીરસૌભાગ્યકાવ્યના ચોથા સર્ગના ૩૧મા પદની વૃત્તિમા શ્રી અંબલદેવને નાગરપ્રાદાણ જણાવ્યા છે આ ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીપદે દેગાઈલિખિત “જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ”, ૧૦ ૩૭

૮ અવનિ રજનિવાનિર્નાગરમાક્ષણાના વિપુલ્લુપયોધી શ્રીવશોદેવમૂર્તિ ।

પ્રવરચરણચારી મારતીકળ્ઠનિષ્કામરણવિરધારી જ્ઞાસનોઘોતકારી ॥

(શ્રીયશોવિજય ત્ર્યંબકાવાપ્રકાશિત શ્રીમુનિચરસરસ્વતિચિત્ર ગુર્વાવથી, પદ ૮૩)

૯ જુઓ મુનિરાજ શ્રી જયન્તવિજયચરસપાદિત “અર્ચ્યલક્ષ્યપ્રદક્ષિણાજૈનલેખસંગ્રહ (આખૂ ભા. ૫)” લેખાક-૩૬૭

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસપાદિત “પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ” લેખાક-૫૭

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી બુદ્ધિસાગરસરસપાદિત “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા. ૧” લેખાક-૧૨૩૭

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રીબુદ્ધિસાગરસરસપાદિત “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા. ૨” લેખાક-૧૩ અહીં નાગરજ્ઞાતિ સંગ્રહ પણ મળે છે

૧૩ જુઓ શ્રી અગરચર નાહટા શ્રી લેવરલાલ નાહટા સપાદિત “બીકાનેર જૈનલેખસંગ્રહ” લેખાક-૫૭૬

૧૪ તપાગરજ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસરસપાદિત “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા. ૧” લેખાક ૬૪૦ (૨૫૧ ૧૫૬૦), અને લેખાક ૧૪૩૬ (૨૦ ૧૫૭૨) તથા મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયચરસપાદિત “સદનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ” લેખાક ૩૨૮ (૨૦ ૧૫૬૪)

અચલગરજ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસરસપાદિત “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા. ૧” લેખાક ૩૦૬ (૨૦ ૧૫૦૬) તથા શ્રી અગરચર નાહટા-શ્રી લેવરલાલ નાહટાસપાદિત “બીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ” લેખાક ૨૩૪૩ (૨૦ ૧૫૩૧)

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિમાઓ કંગાચા ઉપગત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેષ્ઠીઓએ ઉત્તુગ જિનમંદિરે કંગાચાના ઉદ્દેશો નીચે આપુ છું

વડનગરના વનતી નાગરજાતિની લલુનાખાના ભદ્રમિઆળાગોત્રના ચચેલા ગાંધી દેવાલના પ્રપૌત્ર બાદુ શ્રેષ્ઠી ડબ્બોપાર્શ્વન કંગા માટે વડનગર છોરીને ખલાત આવેલા અને અતિથનાદ્ય ધર્મેલા તેમણે વિં સં ૧૬૮૬માં કાલીતીર્થના યુગાદિજિનનો સર્વજિત નામનો જિનપ્રાચાર (આવનગિ/નાલય મંદિર) મનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તળાવચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસુરિએ કંગાવી હતી ૧૫ ત્યાર પછી પાંચ ૪ વર્ષના અગરમાં બાદુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર કુંવરજી શ્રેષ્ઠીએ કાલીના ૪ શ્રી ધર્મનાયજી ભગવાનનો જનનિવસ નામનો જિનપ્રાચાર (આવનગિ/નાલય મંદિર) યજ્ઞવ્યો હતો ૧૮ આ જો મહાપ્રાચારો આજે પણ મોજુદ છે અને 'સાસુ-ગડુના મંદિરો ના નામે ઓળખાય છે.

ધાંયા નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા કલ્પસૂત્રની પ્રશસ્તિમાં^{૧૭} ધાંયાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ પિદસાહિદ્યા (પીલવાઈ-શુરંગલ) ગામમાં જૈનમંદિરનો છણોંદાર કંગાચાનો ઉદ્દેશ્ય છે

શિખરપરંપરાનુયાયી નાગર વસિહો પણ હતા તેના બે ઉત્તરજી અહીં જળુવું છું—૧ વિં ૨૦ ૧૬૬૬માં માધુરાનવ્ય છત્રસેનગુરુના ઉપાસક ભૂપાલુ નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ ઉગ્રહૂનુકનગરમાં જિનમંદિર બંધાવ્યાનો શિલાલેખ મળે છે ૧૮ તથા ૨ વિં ૨૦ ૧૬૭૮માં મુલમધીય આચાર્ય શ્રીસુમતિદીર્ઘિનગુરુના ઉપદેશથી નાગરજાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠીએ શ્રીખર્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કંગાચાનો ઉદ્દેશ્ય મળે છે ૧૯ શિખરસાહિલ તથા સર્વવિધોનુ અન્વેષણ કંગાથી એતદ્વિપક્ષ વિગેય ઉદ્દેશ્યો મળી શકે ૪ યોગનિષ્ઠ આચાર્યશ્રી શુદ્ધિસાગરસુરિસંપાદિત (વિં સં ૧૮૭૩માં પ્રકાશિત) “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ”ના પહેલા ભાગની પ્રત્યાવનાના ૧૨માં પૃષ્ઠમાં જળુવ્યું છે કે “શિખરો તથા શ્વેતાખરેના મધ્યપ્રાત, દક્ષિણ વગેરેમાં કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે ” આથી દ્રુકમાં એમ કહી ગણાય કે, શિખર અને શ્વેતાખર પરંપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરંભી વિક્રમના વીસમાં શતક સુધી નાગરકુળો હતા ઉક્ત પ્રત્યાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય દંડીકતોનો પણ નિર્દેશ છે.

વિં સં ૧૫૨૮માં શ્વેતાખરપરંપરામાં કુઆમનિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો આ ગચ્છના સાધુવેપનો નિર્ણય છે ધર્મગુરુઓ ગદ્યસ્થવેય ૪ રહેના અને તેમને તેમના નામની સાથે ‘શાહજી’ કહીને અયોધવામાં

આ ઉપરાંત ‘વિધિપદ્ધતિ(અનન્ત)ગચ્છીય મહોશી પદ્માવલી લખાવતર’માં નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયદીર્ઘસુરિ નયેશસુરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, મુઓ પૃ ૨૬૧, ૨૬૭-૭૮

મલ્લકાગરજી મુઓ સુનિશ્ચયથી વિશાલ વિં સપાદિત ‘ગધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ લેખાક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) ખગતગરજી મુઓ શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરસુરિસંપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભા ૧’ લેખાક ૧૨૪૫ (સં ૧૫૦૦) આ લેખમાં ખરવરગજી નામ નથી પણ શ્રી જિનરત્નસુરિ નામ છે

૧૫ મુઓ આત્માનંદ જૈન સખા, બાવનશર-પ્રકાશિત, સુનિશ્ચી જિનવિનયજીસંપાદિત “જૈનલેખસંગ્રહ કા ૨”, લેખાક ૪૫૧-૮૫૨

૧૬ મુઓ ઉપરજી પુગતક લેખાક ૮૫૩

૧૭ મુઓ પત્રશ્રી સુનિશ્ચી જિનવિનયજીસંપાદિત, સિધ્ધીર્જનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત “જૈનપુગતકપ્રશન્તિસંગ્રહ”, પૃ ૬૩ પ્રવૃત્ત પ્રગલ્ભિતગદ્યમાં માત્ર તાડવત્રીય શ્રધ્ધોની પ્રશન્તિઓ આપી છે તેથી સુચિત કલ્પસૂત્રની પ્રશન્તિના સમય નથી લખ્યો છતાં વિક્રમના ૫ ગમાં શતક પછીનો સમય લો ન ૪ કહી શકાય

૧૮ મુઓ શ્રી માણિક્યજી દિગજર જૈન ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત “જૈનશિલાલેખસંગ્રહ કા ૩” લેખાક-૩૦૫ વ,

૧૯ મુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત “પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ” લેખાક ૧૦૨૬

આવતા પ્રસ્તુત કહુઆમતિગચ્છના આઘ પ્રવર્તક કહુઓ શાહ નડોલાઈ^{૨૦} — નાડોલાઈ (નાડલાઈ-રાજગ્રામ) ગામના વતની અને નાગરજાતિની વૃદ્ધશાખામાં થએલા કાન્દહના પુત્ર હતા તાત્પર્ય એટલું જ કે જૈન-ધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમાં પોતાનો વ્યવસ્થિત મત ચલાવી શકે તેવી વગનાળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે આ કહુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે^{૨૧}

વિં સં ૧૭૬૭માં રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરચક્રિત 'શુભવર્માસ'ની પ્રશસ્તિમાં અચ્છલગચ્છીય શ્રી મેરુતુગસૂરિએ નાગર વાણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે^{૨૨} તેથી શ્રી મેરુતુગસૂરિએ અમુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલું જ અમળવું જોઈએ શ્રી મેરુતુગસૂરિના પહેલાં વિક્રમના આરંભથી પદ્મમાં શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમાં મેં સ્થળાનિર્દેશ કર્યો છે એમાં નાગરગચ્છ, નાગરવશ, નાગરજાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરથી જાણી શકાય કે શ્રી મેરુતુગસૂરિના પહેલાં પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા

મારા સંલિખિત અવલોકનમાં પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સળધી વિવિધ નિવાસ-સ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકોની માહિતી નીચે મુજબ છે

નિવાસસ્થાનો : સોઢલાઈ^{૨૩} (સુઢાઈ-વડનગર પાસે), પેથાપુર^{૨૪}, કૃકવવાડ^{૨૫}, વડનગર^{૨૬}, ખલાત^{૨૭}, અને પિંદલાહિકા^{૨૮} (પીલવાઈ) આ છ ગામ-નગરો ગુજરાતમાં જ આવેલા છે તેથી ગુજરાતમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં હશે તેમ જાણી શકાય છે આ ઉપરાંત-ઉચ્છાણિક^{૨૯} નગર તે કુગરપુર પાસે અર્ધપૂર્ણ છે તેનું પ્રાચીન નામ છે આ સ્થળને ગુજરાત-રાજગ્રામની મીમાં ઉપગુ કહી શકાય તથા નડોલાઈ^{૩૦} (નાડલાઈ) ગજગ્રામમાં આવેલું છે

શાખાઓ : નાદીનાગશાખા^{૩૧}, વૃદ્ધશાખા^{૩૨}, અને લઘુશાખા^{૩૩}

ગોત્રો : ભરસિઆણા ગોત્ર^{૩૪}, કાઠિયાવી ગોત્ર^{૩૫}, અને ગટ્ (૬)આ^{૩૬} ગોત્ર

- ૨૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયચક્ષુસપાદિત, મિધી-જેનગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત 'વિવિધગચ્છપદ્માવલિસંગ્રહ'ના પૃં ૧૨૧થી ૧૨૪ થી 'કહુઆમતિગચ્છપદ્માવલિ'નો પ્રારંભ તથા પૃં ૧૫૬ થી ૧૨૪ થી 'કહુઆમતિગચ્છલઘુ-પદ્માવલિ'નો પ્રારંભ
- ૨૧ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક, પૃં ૨૧૬ અહીં કહુઆમતિગચ્છનો પ્રારંભ વિં ૨૦ ૧૫૬૨ માં લખ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો, સંભવ છે કે કદાચ સં ૧૫૨૬ નો અંકવિપર્યાય થયા હોય
- ૨૨ જુઓ શ્રી મોહનનાલ દલિ-વદ્ દેશાઈ મપાદિત 'જૈન ગુર્જર કવિઓ ભાં ૨' પૃં ૧૭૮
- ૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ ભુદિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભાં ૧' લેખાંક ૩૦૬ (સં ૧૫૦૮)
- ૨૪ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૬૪૦ (સં ૧૫૬૦)
- ૨૫ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયચક્ષુસપાદિત 'સાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૩૨૮ (સં ૧૫૬૪)
- ૨૬-૨૭ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયચક્ષુસપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભાં ૨' લેખાંક ૪૫૧ (સં ૧૬૮૬)
- ૨૮ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયચક્ષુસપાદિત 'જૈનપુસ્તકપ્રશસ્તિસંગ્રહ' પૃં ૬૩ (વિક્રમના ૧૫માં શતકથી પછી નહિ)
- ૨૯ જુઓ શ્રીમાલિકચક્ષુ દિગમ્બરજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત 'જૈનલેખસંગ્રહ ભાં ૩' લેખાંક ૩૦૫ ફ (સં ૧૧૬૬)
- ૩૦ જુઓ પદ્મશ્રી મુનિશ્રી જિનવિજયચક્ષુસપાદિત 'વિવિધગચ્છપદ્માવલિસંગ્રહ' પૃં ૧૨૧ તથા પૃં ૧૫૬
- ૩૧ જુઓ મુનિશ્રી દર્શનવિજયચક્ષુસપાદિત 'જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ ભાં ૨' પૃં ૭૨૨
- ૩૨ કહુઆમતિગચ્છપ્રવર્તક કહુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સં ૧૫૨૪)
- ૩૩-૩૪ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયચક્ષુસપાદિત 'પ્રાચીન જૈનલેખસંગ્રહ ભાં ૨' લેખાંક ૪૫૨ (સં ૧૬૪૬)
- ૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ ભુદિસાગરસૂરિસપાદિત 'જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભાં ૧' લેખાંક ૨૫૧ (સં ૧૪૨૨)
- ૩૬ જુઓ મુનિરાજ શ્રીવિશાલવિજયચક્ષુસપાદિત 'સાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦)

અમરો ૨૦-૨૫૦ ૨૮ = અવતરી ગોલી ૨૮ (૧) અને ગોલી ૨૦ = ગોલી, દો ૨૧ = રંગી, ઝે ૨૨ = શેરી સા ૨૩ = સાહુ, સાહુકાર-સાહુકાર, સ ૨૪ = સુધપતિ-મયવી, સાહ ૨૫ = ગાદ, ટા ૨૬ = મહુ-કેકરુ, સાહ ૨૭ = ગાદ અને ગોલી ૨૮ = ગોલી

લઘ્ય વૈયક્તિક ઉત્પાદનમાંથી અનિરક્ત વિગેય આમથી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર આત્મણો સમદરેપે જૈનધર્માનુયાયી દગે કે દેમ ૨ તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક માર્ગ અલગપણે ગવેપણેને પગિણામે જે ઉલેખો મે અર્ધી નોંધ્યા છે તેના આધારે નિ સ્પષ્ટપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયના અનેક ગામ નગરોમાં નાગવર્ણિયો સમદરેપે જૈનધર્માનુયાયી દગે અર્ધી પ્રમુખ છે તે વિષ્વમતા ૧૮ માં શતકના પર્વાર્થમાં લખાયેલા વિગ્નમિત્રેખના આધારે અષ્ટ કાય છે કે તે સમયે વગનગમાં વિવિધ કુટુંબોથી સન્નિત નાગર પગિણાનો જૈનસમ દગા અને તે નાગરધર્માનુયાયી દગો

આટલું પ્રાસંગિક જાણવીને સચિત વિગ્નમિત્રેખનો પગિય આપુ છું

પ્રમુખ વિગ્નમિત્રેખ 'શ્રી કાલકાર્ધ દક્ષપત્તાર્ધ ભારતીય સરકારી વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ'માં રહેલા અનેક પ્રાચીન દસ્તાવિજિત અન્થઅગ્રહો પૈકી 'શ્રી લા ૨૦ વિદ્યામંદિર' તરફથી ખરીદાઈને એકત્રિત થઈ રહેલા 'શ્રી લા ૨૦ અન્થઅગ્રહ'ના મુરલિન છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે આ વિગ્નમિત્રેખની અંતિમ પક્ષિ પક્ષીના વિનષ્ટ લાગતી પક્ષિના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેનો અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે જાણી શકાય છે, જેમાં લેખનસવત તથા આગેવાન મૃદસ્યોના દસ્તાવેજો તેમ જ દાદાશાસ્ત્રે શુદ્ધવદનો પાક દગે ૨૯ વેંકે લેખનસંગતવાળો લાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિગ્નમિત્રેખ નાગરજ્ઞાનિય નાગરજ્ઞીય આચાર્યશ્રી વિગ્નપ્રભસૂરિગિત પ્રતિ લખાયેલા છે તેથી તેની સમયસયાત્રા નિશ્ચિત થઈ શકે તેમ છે વિગ્નપ્રભસૂરિગિત નિર્વાણ પિં ૨૦ ૧૭૨૬માં થયું છે, અને પિં ૨૦ ૧૭૨૬થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના ગિદાગે સન્નમિમા અગેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રમુખ વિગ્નમિત્રેખ લખાયેલા દોઢાં વેંકેએ વિગ્નપ્રભસૂરિસમર્થી હરીકતો નાગરજ્ઞીય પદ્મપીઠોમાં અદ્યત્ન મુલ્ય છે

૬૭ આ લખના જે મુખ્ય પ્રમુખ વિગ્નમિત્રેખ છે તેમાં આ અટકોગાની નોંધ લાગતી અટકો આને છે

૭૮ જુઓ શ્રીમ્ શુદ્ધિસાં ન્યાસિત 'જૈનવાતુપ્રતિમાલેખસમદ લા ૧' લેખાક ૩૦ (૫૦ ૧૧૦૮)

૭૯-૧૦ જુઓ ઉપનૃ પુનક લેખાક ૫/૧ (૫૦ ૧૪૮૫)

૮૧ " લેખાક ૬/૦ (૫૦ ૧૫૧૧)

૮૨ " લેખાક ૨૧૧ (૫૦ ૧૪૦૮), લેખાક ૨૦૬ (૫૦ ૧૫૦૬), લેખાક ૩૮૦ (૫૦ ૧૫૧૪) તથા મુનિગાળી વિશાલવિગ્નપત્રપાલિત 'સનપુષ્પપ્રતિમાલેખસમદ' લેખાક ૨૨૭ (૫૦ ૧૫૨૦) અને લેખાક ૩૨૮ (૫૦ ૧૫૬૮)

૮૩ જુઓ 'સનપુષ્પપ્રતિમાલેખસમદ' લેખાક ૨૨૭ (૫૦ ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિગ્નપ્રભસૂરિપાલિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસમદ' લેખાક ૧૦૦૬ (૫૦ ૧૬૦૮)

૮૪ જુઓ શ્રીમ્ શુદ્ધિસાં ન્યાસિત 'જૈનવાતુપ્રતિમાલેખસમદ લા ૨' લેખાક ૧૩ (૫૦ ૧૩૬૪)

૮૫ જુઓ ઉં શ્રીવિગ્નપ્રભસૂરિપાલિત 'પ્રતિષ્ઠાલેખસમદ' લેખાક ૫૭ (૫૦ ૧૦૬૬)

૮૬ જુઓ ઉપનૃ પુનક લેખાક ૧૦૨૬ (૫૦ ૧૬૨૮) હાકુર અટક આગે વડનગરના આદ્ય કુટુંબના છે

૧૭ જુઓ 'સનપુષ્પપ્રતિમાલેખસમદ' લેખાક ૨૨૭ (૫૦ ૧૫૨૦)

૧૮ જુઓ મુનિગાળી વિશાલવિગ્નપત્રપાલિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસમદ લા ૨' લેખાક ૧૫૧ થી ૧૫૧ (૫૦ ૧૬૪૬ તથા ૫૦ ૧૬૫૧)

૧૯ વિષ્વમતા ૧૮-૧૯માં શતકના લખાયેલા અનેક વિગ્નમિત્રેખોના અવભાનમાં લેખનસવત લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સ્ત્રીઓ અને શુદ્ધવદનો પાક દોષ છે તેના આધારે વિગ્નપ્રભની કલ્પના કહી છે

કાગળ ઉપર લખાયેલો આ વિજ્ઞપિલેખ અતિજીર્ણ હોવાથી તેને ઉકેલતા દુકા યર્ષ નય તેવી હાલતનો હતો તેથી તેના ઉપર ‘નેશનલ અર્કાઈવ્ઝ-ન્યુ દિલ્હી’માં પાર્શ્વિક કપડુ ચોડાવેલું છે તેની કુલ લંબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી ગકાય ૧ ચિત્રવિભાગ અને ૨ લેખવિભાગ ચિત્રવિભાગની લંબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લંબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારભમાં ૧૪૫ ઇંચ લંબાઈમાં તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસૂચક ૧૪ સ્વપ્નો છે ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લંબાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વદન કરતા આગ્રાવકોના ૩૫ છે તે પછી ૫૫ ઇંચની લંબાઈમાં બાળેઠ ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાળેઠ ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ જોડીને બેઠેલા બે આવકો તથા વદનક્રિયાપ્રવૃત્ત બે આવિકાના ચિત્રો છે અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લંબાઈમાં આલેખાયેલા સામ્યાના પ્રસંગમાં નર્તક, મૃદંગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે આ ચિત્રવિભાગમાં આવતા પુરુષ સ્ત્રીઓના ચિત્રો ગુજરાતની તટાલીન વેશભૂષાના સૂચક છે શેષ વિભાગમાં વિજ્ઞપિલેખ આવેલો છે લેખની લિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં ક-અ-ઇ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે લેખમાં આવતા ગોઠકે સસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવા આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦માં શતક સુધી થતા આન્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમાં ગુજરાતી ભાષામાં લખાતી જૈન ધાર્મિક ક્રકોત્રીઓમાં ‘શ્રીપાર્શ્વજિન પ્રણમ્ય’ જેવા સસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે વાચકોને લેખની ચિત્રશૈલી અને લિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે તે માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે ૧૦૫ પદ્ધતિઓમાં લખાયેલા આ વિજ્ઞપિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિપયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દૃષ્ટિએ મૂળ લેખનો સપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરશ અહીં આપુ છું—

(પત્તિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવજન પ્રણમ્ય. સ્વસ્તિ શ્રીસાતજ(૨)ન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનીમજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)રસ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીવીરજન પ્રણમ્ય અનક (૪) વાવ વન કૂઆ તલાવ શ્રીજન-પ્રસાદસીપરસોમી(૫)ત શ્રીપૂજિચરણેણુપ્રાગપૂતે શ્રીમતી શ્રીનારાણા(૬)નગરે પૂજારાદ્વત્તમોતમા પરમ-પૂજ અરચનીઆ(૭)ન્ ચારિત્રપાત્રચુડામણી કૂમતાઘકારનમોમ(૮)ળી સર્વલ્લાઘશીરોમણી એકવિધશ્રીજના-(૯)શાપ્રતીપાલક દુવિધધરમના પરુપક ત્રણ તત્વ(૧૦)ના જાણ ચાર કષાણના જીપક પચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક છ કાણના પીહર સાત મયના નીવારક (૧૨) અદમદ્ચુરક નવવાડસહિત ભ્રમચર્યના (૧૩) ઘારક દસવીધ જતીધરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અગના જાણ વાર ઉપાગના ઉપદેશક તેર કા(૧૫)-ઠીઆનીવારક ચરુદવિદાગુણજાણ પનરમે(૧૬)દગીધના પરુપક સોલ્લ્લામપૂરણસલીચ(૧૭)દન સતરમેદ-સજમના પાલક અદારસદેહ(૧૮)શીલાગરથના ઘારક શ્રીશાતાસુવ્રના ઓ(૧૯)ગળીય અધેનના પરુપક

૫૦ વિજ્ઞપિલેખની વાચનામાં આપેલાં ચિહ્નોની સમજ આ પ્રમાણે છે () આવા કોષકના મધ્યમાં લખેલા ‘૧-૨’ આદિ અંકો તે તે સપ્થાવાળી મૂળલેખની પદ્ધતિના પ્રારભસૂચક છે () આવા ‘/’ કોષકના મધ્યમાં આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે મેં માનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે અને [] આવા કોષકમાં આવતો પાઠ મેં ઉમેરેલો છે અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાઠની તથા ઉમેરેલા પાઠની ભાષા-જોડણી મૂળલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે આ વિજ્ઞપિલેખનો અક્ષરશ અનુવાદ આપેલો છે તેવી લેખગત અપભ્રંશ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગ મહંજ સમગ્ર શક્યે તે કારણથી તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અંગી દર્શણ નથી આપ્યું.

વીશ્વત્વાલીવન્દ્યા(૨૦)ના પાલક એકવીસ સવન્દોપના ટાલક (૨૧) ત્રાવીસ પૂરસોના જીપક શ્રીમુગડાગસુત્રના [તેત્રીસ અધેનના] (૨૨) પન્પક ચોવીસ તીથકરની આજાના પાલક (૨૩) પચવીસ માવનાના માવક છવીસ દયાક(૨૪)જ્યના જાણ સનાવીસ અળગારગુણ કરો (૨૫) વાંગલમાન અઠાવીસ આચારના પરુપક (૨૬) ઓગળત્રસ પાપશ્રુતના જાણ ત્રીસ મુદ્દની(૨૭)સ્થાનકના નીવારક એકત્રીસ સીધગુણના (૨૮) જાણ ત્રીસ લોગસપ્રહના જાણ તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક શ્રીનીચગરના ચોત્રીસ (૩૦) અતીસહેના જાણ પાર્તીસ ઘાળીગુણના ૫(૩૧)રુપક છત્રીસ છત્રીમે કરો વેગજમાન એલુ અ(૩૨)નેફઓપમાલેંગ શ્રીપૂજ્ય જાય-સપ્તને ૩(૩૩)છઠ્ઠપૂતે કૂલસપુતે રુપસપૂતે ઓઅગી (૩૪) તીઅગી વંચ(વચ)મી જીહ(અ)કોહી જીઅમાળે (૩૫) જીઅલેમે લીઅનીદે સરસ્વતીકંઠઆ(૩૬)મર્ણ વર્લીકાલગૌતમાઅવતાર અત્રો(૩૭)વજીયપ્રતિ-વોધક સક્કમ્મદારપુર(૩૮)ર મદારકસમેળી મંદારક શ્રીત્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી- (૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રમસુ(૪૧)રોસ્વર સપર્ગવારા ચરણાન્ ચરણક્રમ(૪૨)જાન્ [પ્રણમ્ય] શ્રીવૃંદનગરમ્થાનાત્ લ્પીત ઘડા આદે(૪૩)ઝકાર્ગ ચરણગેવક આજકારો પાપ(૪૪)રજરેણુસમાન નેત્રક દેવી રવજી દમો(૪૫)ર દો કેસ્વદાસ અમરસી ગા અચલ માડ(૪૬)ળ દેવી અપઢ ગાંધી દૂદા શ્રે કાનજી હરજી (૪૭) દો દેવજી વીરજી દો જેવત દો વસ્તા જસ(૪૮)રાજ સા અઢરજી શ્રે જોગીદાસ હરોદાસ (૪૯) ગા માવવજી દો સાતીદાસ કૂઅરજી ગા મુ(૫૦)ર મોવા સા તીક્રમદાસ તેજપાલ દો વીર(૫૧)જી લઢકળ સા રતનીઆ માધવ દેવી ધની(૫૨)આ વીરમજી દેવી માહાવજી મદનજી શ્રે ઓ(૫૩)ઘવજી માટળજી મા કીજા ગણેશ શ્રે માના (૫૪) હરોદાસ ગાઘ કલાળજી શ્રે સાદીઝ ગણેસ (૫૫) ગાંધી હલ્લો દેવી લાધા લીજળ શ્રે અદૂજી (૫૬) કળળજી વ સા પ્રમુજી ગા । વલ્મ દુલ્મ(૫૭)- જી શ્રે સોમજી મનોહર શ્રે વીંગ હરોદાસ શ્રે ગ(૫૮)લા મુકદાસ શ્રે લાલ વાઝા શ્રે લાલજી સા ગરો(૫૯)- ગદામ દેવી નારળજી હાથી સા વાઘા શ્રે મારીઓ મદ્દ(૬૦)રીઓ પટ્ટ જૈમજી પટ્ટ કેસવજી દેવી વીરસુ ગુમે (૬૧) ગાંધી અમેગજી પ્રમુજ તથા સપસમસ્તકે(૬૨)ન ત્રકાલવદના અવધારજો લી

જ્ઞત દ્વા (૬૩) શ્રીપૂજીની ત્રીપાપ કરો ધરમધાન મુપિ પ્ર(૬૪)વરતે છ શ્રીપૂજીના ધરમધાનના મુ(૬૫)પસમાધનીરાત્રાવપળાના કાગુલ સમાન્ના(૬૬)ર લ્પી સેવકને સતોપ કરવા(જો) તથા અત્ર શ્રી(૬૭)- પત્ર[સ]ળપરવ નીરવનનળે યિઆ છે કાલના(૬૮)વસારુ વીલુ તપ તથા સામીવહ્લ લહેળ પ્ર(૬૯)મુપ ધરમકરળી વસેપે ઘેઆ છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)જીની આગનાપ પના શ્રીપ્રીતવજે દ્વા (૭૧) ચોમાસુ આવા તેળે કરો સપનુ મન ઘણુ રા(૭૨)જી રાપુ છે તેળે કળેને ધરમધાન વગેપે ત્રા(૭૩)લે છે શ્રીમગવતીસુત્ર ગજાપ્ શ્રીઝતરાદે(૭૪)નસુત્ર વળાળ વજાપ છે શ્રાવક ટક ૨ પડીક(૭૫)મળે આવે છે વીજૂ શ્રીપૂજીના શીપ (૭૬)જેન્ના જોદ્દા તેવા છે વળુ સારુ છે વીજૂ શ્રી(૭૭)પૂજી વીનતી અવધારજો લી આવતા તુમા(૭૮)- ગાનો આદેય ૫ શ્રીવિલેવીમલ્લને તથા (૭૯)ગળી શ્રીઝદેસોમને આદેસ પ્રસાદ કર(૮૦)જો લી અવસ ૫ વીનતી અવધારજો લી લો (૮૧)સવનુ મન ઠાપો તો પૂર્વે અત્રનો(ના) સ(૮૨)ઘનું મન ઘણુ વગઢ્ઢ હવ તે ૫. શ્રીપ્રીતવજ(જે) (૮૩)અત્ર આવતે મન પમ રહૂ છે હવે જેની વી(૮૪)નતી લ્પી છે તેને આદેસ પ્રસાદ કરમુ તો (૮૫)સવનુ મન ઘણું વધસે લુ(વી)જૂ પૂજે શ્રીવીજે(૮૬)દેવસુર પળ નાગરવાળીઆ જાળીને વી(૮૭)નતી અવધારના અને શ્રીપૂજીદા પળ એમ (૮૮)જ વીનતી અવધારવો લુ(વી)જૂ વઢ્ઢનગરનો સ- (૮૯)વ સંદેવ શ્રીપૂજનો મળત છે ૫૨ પાટમળત (૯૦) છે શ્રીપૂજી શ્રીવૃંદનગરના સંઘ રુપર ત્રીપા રા(૯૧)પો છો તેથી વસેપે અવધારલો રૂપાધા શ્રીમેત્ર(૯૨)વીજે ગળી પડીત શ્રીહેમવીજે ગળી પડતી- (ડીત) શ્રીપ્રી(૯૩)તે(ત)વજે ગળી પંડીત શ્રીવીમલ્લવીજે ગળી પંડીત લી(૯૪)તવીજે ગળ(ળી) પડીત શ્રીનેપર્ગજે ગળી ગળે(ળી) વે(ત્રિ)વેક(૯૫)વીજે રુપવીજે પ્રમુપ શ્રીજીના પરચારને વદના (૯૬)વીનવલે અત્રી ૫ શ્રીપ્રીતવીજે ગળી આ(૯૭)ળંદવીજે મુનિ રામનંજ(જે)ની વદના અવધાર(૯૮)જો દૂદા—

અમ હૃદ્દહ દાહમકલી મરીઝ તમ ગુણે[ન] ।

(૧૧) અવગુણ એક ન સમરે વીસારીજે જેણ ॥ ૧ ॥

જેઝ (૧૦૦) સુરહી વણો વસ(સ)તમાસ મી(તુ) કોણા સમરહ ।

વે(૧૦૧)ધા સરહી ગઅદો અમા મ(૧) મન તમ સમરીહી ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આઢા ટૂગર અતીઘણા વહોલીઆ અસપ ।

(૧૦૩) મન જાણે આવી મણુ દૈવ ન દીધી વપ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) — — સીપ સમુદમે કરતરા (૧) આસ પીઆસ ।

જ(૧૦૫)ઠર(૧) સમુદ્ર સવ્ર હી તજો સ્વાતત્રદુકી આસ ॥ ૪ ॥

સર્વસાધારણ ગુજરાતી વાચકો પ્રસ્તુત વિજ્ઞાપિતેષ્વરે સમજી ગઈ તે હેતુથી તેનો મૂળભાષાની નજીકમા રહીને થોડા ઉપયોગી પરિવર્તનવાળો અક્ષરશ અનુવાદ વર્તમાન ગુજરાતી ભાષામા આપુ છું—

(પકિત-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીશાતિજિ(૨)ન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીતેમિજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્થજિન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરજિન પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાવ-વન-ફવાન્તળાવ-શ્રીજિનપ્રાસાદશિખરશોભિ(પ)ત શ્રીપૂજ્યચરણગુણના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનાગયણા- (૬)નગે પૂજ્યારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અર્યનીય (૭) ચાગ્રિપાત્રચૂડામણિ કુમતાધકારનભોમ(૮)ણિ સકલસાધુશિરોમણિ, એકવિધ શ્રીજિના(૯)સાપ્રતિપાલક, દ્વિવિધ ધરમના પ્રરૂપક, ત્રણ તત્ત્વ(૧૦)ના ગંણ, ચાર કથાયના છપક, પચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક, છ કાયના પીયર, સાત ભયના નિવારક, (૧૨) અષ્ટમદ્યૂરક, નવવાડસહિત બ્રહ્મચર્યના (૧૩) ધારક, દશવિધ યતિધર્મના પ્રરૂપક, અગિયા(૧૪)ર અગના જાણુ, બાર ઉપાગના ઉપદેશક, તેગકા(૧૫)ડિયાનિવારક, ચૌદવિદ્યાગુણજાણુ, પદરભે(૧૬)ર સિદ્ધના પ્રરૂપક, સોલકલાસપૂર્ણશશિવ(૧૭)દન, સતગભેદસયમના પાલક, અદાગસહસ્ર(૧૮)શીલાગરથના ધારક, શ્રીસાતાસત્રના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યયનના પ્રરૂપક, વીસવસા જીવદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ સમલદોષના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના છપક, શ્રીસૂત્રકૃતાગસત્રના [તેવીસ અધ્યયનના] (૨૨) પ્રરૂપક, ચોવીસ તીર્થંકરની આજ્ઞાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, જીવીસ દશાક(૨૪)-લપના જાણુ, સત્તાવીસ અનગારગુણે કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઢાવીસ આચારના પ્રરૂપક, (૨૬) ઓગણત્રીસ પાપશ્રુતના જાણુ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)ગ્રાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) જાણુ, બત્રીસ યોગસગ્રહના જાણુ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થંકરના ચોત્રીસ (૩૦) અતિશયના જાણુ, પાત્રીસ વાણીગુણના પ્ર(૩૧)રૂપક, છત્રીસ છત્રીસે કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)-નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય જાતિસપત્ર બ(૩૩)લસપત્ર કુલસપત્ર રૂપસપત્ર ઓજગ્વી (૩૪) તેજગ્વી વચરની જિતદોષ જિતમાન (૩૫) જિતલોલ જિતનિદ સગ્ગવતીકકઆ(૩૬)ભરણુ કલિકાલગૌતમાવતાગ અખો(૩૭)ધજીવપ્રતિયોધક સકલભદ્રારકપુર(૩૮)દર ભદ્રારકગિરેમણિ ભદ્રારકશ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રભસૂ(૪૧)રીધિર સપરિવારના ગણુકમ(૪૨)-લાન [પ્રણમ્ય] શ્રીવડનગરસ્થાનાત લિખિતગ સદા આદે(૪૩)શકારી ચણુએવક આજાકારી પાય- (૪૪)રજરેણુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દગ, દોઁ કેશવદાસ અમરમી, ગાં અચલ માડ(૪૬)ણુ, દેવી અખય, ગાંધી દ્વાદા, શ્રેષ્ઠી કાનજી હરજી, (૪૭) દોઁ દેવજી વીગજી, દોઁ જીવંત, દોઁ વસ્તા જસ- (૪૮)ગજ, સાં અદરજી, શ્રેં જીગીદાસ હગિદાસ, (૪૯) ગાં માધવજી, દોઁ શાતિદાસ કુચગજી, ગાં સુ(૫૦)દર મોદ્યા, સાં ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દોઁ વીગ(૫૧)જી લડગજી, સાં ગતનીઆ માધવ, દેવી ધની- (૫૨)આ વીરમજી, દેવી માહાવજી મદનજી, શ્રેં ઓ(૫૩)ધવજી માડગજી, સાં કીકા ગણેશ, શ્રેં ગાના (૫૪) હગિદાસ, ગાંધી કલ્યાણજી, શ્રેં સાદીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાંધી હણુઓ, દેવી લાધા જીવજી,

શ્રેઠ અદ્વૈત (૫૬) કલ્યાણુ, આઠ પ્રભુ, ગાઠ વલ્લભ દુઃસલ(૫૭)ુ, શ્રેઠ ચોમુ મનોદગ, શ્રેઠ વીગ દગ્ધિસ, શ્રેઠ લા(૫૮)લા મુકુન્દસ, શ્રેઠ લાલા વાગ, શ્રેઠ લાલુ સાઠ ગરી(૫૯)અવસ, દેવી નાગુલુ હાથી, સાઠ વાવા, શ્રેઠ માતીઓ મઠ(૬૦)દીઓ, પદ્મ જેમલ, પદ્મ કેશવ, દેવી વીરુમુ ગુરો (૬૧) ગાત્રી અભયગાનુ પ્રમુખ તથા સવસનમ્તદ(૬૨)ની ત્રિદાસ વદના અવધારણે ૭

જન અહીં (૬૩) શ્રીપૂત્યુની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન મુખે પ્ર(૬૪)વતે છે. શ્રીપૂત્યુના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)અસમાધિ નિગળાધપણના કાચળા સમાચા(૬૬)ર લખી મેવકને મનોપ ડગ્ધો તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પર્યુપણુર્વ નિર્વિનપણે થયા છે કાલાનુ(૬૮)સાગ ખીરુ તપ તથા ગ્યામિવાસ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકગ્ણી વિગેપે થયા છે તથા શ્રીપૂ(૭૦)ત્યુની આજાએ પન્થાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોમાસુ આચ્યા તેજે કરી સંઘનું મન વણુ રા(૭૨)ુ રાખ્યુ છે, તેજે કરીને ધર્મધ્યાન વિગેપે ચા(૭૩)દ્યો છે શ્રીભગવતીસુત્ર, સન્ન્યાયના શ્રીઉત્તગધ્ય(૭૪)ન મુત્ર વખાણુ વચાય છે શ્રાવક ૮૬-૨ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે ખીરુ શ્રીપૂત્યુના શિષ્ય (૭૬) જેવા જેઠાએ તેવા છે, [તિ] થણુ મારુ છે ખીરુ શ્રી(૭૭)પૂત્યુ વીનનિ અવધારણે-આવતા ચોમા(૭૮)આનો આદેશ પ શ્રીવિનય-વિમલને તથા (૭૯) ગણી શ્રીઉચ્ચસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)ને ૭ અવગ્ય એ વીનનિ અવધારણે ૭ જે (૮૧) સંઘનું મન કામ ગખો તો પૂર્વે અત્રના મં(૮૨)ઘનું મન વાણુ ગગણુ હતુ તે પ શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતા મન કામ રણુ છે હવે જેની વી(૮૪)નનિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરનો તો (૮૫) સંઘનું મન વણુ વધજે ખીરુ પૂત્યુ શ્રીવિજય(૮૬)દેવમ્તિ પણુ નાગર-વાણિયા બાણીને વી(૮૭)નનિ અવધારતા, અતે શ્રીપૂત્યુએ પણુ એમ (૮૮)જ વીનનિ અવધારવી ખીરુ વડનગરનો મં(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂત્યુનો ભક્ત છે, પરમ પાટભક્ત (૯૦)છે શ્રીપૂત્યુ વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા મ(૯૧)ખો છો તેવી વિગેપે અવધારણે ઉપાધ્યાય શ્રીમેઘ(૯૨)વિજય ગાણી, પડિત શ્રીપ્રી(૯૩)તિવિજય ગણી, પડિત શ્રીવિમલવિજય ગણી, પડિત ૭(૯૪)તવિજય ગણી, પડિત શ્રીમદ્ધિવિજય ગણી, ગણી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવીજય પ્રમુખ શ્રીલના પગિવારને વદના (૯૬) વીનવળે અત્રથી પ પ્રાનિવિજય, ગણી આ(૯૭)નવિજય, મુનિ ગમવિજયની વદના અવધાર(૯૮)ને

૬૯૧—

અમ હેકુ મગ્ધરી, ભગિયુ તુમ ગુંગાલ ।

(૯૯) અવગાગુ એક ન સાખરે, મીસાડીને વેણુ ॥ ૧ ॥

જંમ (૧૦૦) મુરખીને વાગ, વસનમામને કોયલ સમ ।

વિ(૧૦૧)ધ્યને મમે ગવેન્દ, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આગ કુગર અનિવણુ, વહેળીયા અસખ ।

(૧૦૩) મન જાણે આતી મણુ, દૈવ ન દીધી પખ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) — — કીપ સમુદ્રમે, કરતી આસ પિઆમ ।

જ(૧૦૫)રેર અમુદ મખ હી તન્થો, વ્યાનિગિદ્દી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રાપ્ત વિજમિલેખની કુલ ૧૦૫ પદ્ધિઓમા ૧૫૫ સુધીની પદ્ધિઓમા મગલકપ પચગિન નમન્દાગ, અગ્નનો અતે આચાર્યશ્રીનો નામોજેખ, આચાર્યશ્રીના વિગેપણો અતે વિજપિતપત્ર લખતાર ગુહ્યોની નામાવડી આવે છે તથા ૬૮મી પદ્ધિથી ૧૦૫મી પદ્ધિઓમા ગુરુપ્રત્યેના અનુરાગમયક ચુસાપિન દોષ છે ગેપ ૨૬ (૬૨થી ૬૭) પદ્ધિઓમા જે લેખ્ય વગ્તુ છે તેમા નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાગ દરીત્તો છે

૧ આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રશસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસત્રને ધર્મકરણી, વ્યાખ્યાનશ્રવણ વગેરેમાં રહેલી ખૂબ જ અનુકૂળતા

૨ આગામી ચાતુર્માસમાં એ મુનિઓને મોડલવા માટે તેમનો નામોદ્દેશ કરીને સવિનય વિનંતિ કરી છે

૩ પહેલા શ્રીસત્રની ઇચ્છા ન સચવાયાના કારણે શ્રીસત્રનું ગુરુવર્ગ પ્રત્યે હિંચુ મન થયેલું તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ^{૫૧} પણ શ્રીસત્રની ઇચ્છા સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમના નામ જણાવ્યા છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમાં મોડલવા માટેની જાહેરાત સવિનય વિનંતિ

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન ઉપાધ્યાયજી શ્રીમેધવિજયજી ગણીનો નામોદ્દેશ લેવાથી તે સમયે તેઓ આઠ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીની સાથે હતા તે જાણી શકાય છે

શિક્ષાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાંથી તાગવીને જૈનધર્માનુયાયી નાગરવણિકજ્ઞાતિની અટકો મેં પહેલા લખી છે, જેનો સમય આ વિજિતલેખથી પહેલાનો છે, તેના આધારે કહી શકાય કે પ્રસ્તુત વિજિતલેખમાં આવતી ગાધી, દોસી, સત્રવી, ગાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકજ્ઞાતિની જ છે વિજિતલેખમાં આવતી ‘દેવી’ અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે શ્રેષ્ઠી, ગાધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમાં છે આથી કહી શકાય કે વિજિતલેખમાં જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે આ ટકીડત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પકિતમાં આવતા “શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ નાગરવાણીઆ જાણીને વી(૮૭)નતી અવધારતા” આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે લેખમાં આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પકિતમાં આવતા ‘સત્ર’શબ્દના આધારે વડનગરમાં જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીમત્વ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે

ચિંતનના ૧૮મા શતકમાં વડનગરમાં ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જ્ઞાતિઓના વણિકો નહી હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી છતાં નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કા તો રૂઢી ચતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમાં નાગરવણિકોનું વિગિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલું તો વિજિતલેખમાં આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કહી શકાય

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિજિતપત્ર તથા સચિત્ર કટપમત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા ગદલ હું અમદાવાદના શ્રી લા દ લારતીય સમૃદ્ધિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાનાં આભારી છું

૫૧ આ શ્રીવિજયદેવસૂરિ તે આ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિજીના ગુરુ હતા

[illegible]

७० मुष्यं न कुर्यात् इति चेन्न हि तदा ह्यहं
 जज्ञानात्मानं एव नाम्ना प्रातः पठेत्
 ७१ सोमांशुं दद्यात् तत्ते एव नमो भवेत्
 ७२ आराधयते चेत्तु नमो भवेत्
 ७३ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७४ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७५ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७६ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७७ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७८ ततोऽपि नमो भवेत्
 ७९ ततोऽपि नमो भवेत्
 ८० ततोऽपि नमो भवेत्

પિતૃના ૧૮મા અગમના પર્વોત્સવ વડનગરના લેન નાગર ત્રીસમે તથાગન્ધીય આચાર્ય
મહિપાત્રમુરિઃ ૭૫૨ સમિતિ વિદ્યપિપરના લેખ વિદ્યાનની ૮૦ થી ૯૭ મુદ્દીની
પત્રિકા ૮-૯૦ મુદ્દીના પત્રિકાઓના ના-માનિયા-ના વડનગરનો નિર્દેશ લેઈ મકાઈ છે

હવે પ્રારંભમા જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા સચિત્ર કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપુ છું

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પાણુ ‘શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભાગતીય સરકૃતિ વિદ્યામંદિર-અમદાવાદ’ના ‘શ્રી લા. ૬૦ અથસપ્રહ’મા સુરક્ષિત છે તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે. પ્રતિની લખાઈ-પહોળાઈ ૧૦ X ૪૬ ઇંચ પ્રમાણુ છે, હાલત સારી છે. તેમા વિક્રમના ૧૬મા શતકમા લખાયેલા સોનેરી રંગ યુક્તચિત્રવાળા કલ્પસૂત્રનો શૈલીના ૩૯ મુગેષ ચિત્રો છે પ્રતિની પત્રસંખ્યા ૧૩૦ છે ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠિમા કલ્પસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે ત્યાર પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિકા છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમા થયેલા ૫૦ શ્રી કલ્યાણસુદરણની પાસે હશે તે તેમણે વિ. સ. ૧૭૮૬મા (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાત્યાર્થે શ્રી નૈણમીજીને આપેલી તેની નોંધ પણ પ્રતિ લખાવનારની અતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમા છે તેની બે યાગુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણુ છે

ધનકળ-કચળનિકર આદિજિણેસરવિહારવિમલચર ।

ગદ-મદ-મદિરપવર વડનચર જયઠ વડનચર ॥ ૧ ॥

નાગરનરસિરિહીરો ધણસી જિણધમ્મવાસિયસરીરો ।

ભાવલદેવી મજા વિણય-વિવેકાદ્વિગુણસજા ॥ ૨ ॥

સુત—દેવ હેમરાજો ગડસી કન્હડકુમાર કુલતિલઓ ।

કડુઆમિધ જ્ઞાલામિ[ધ] સઘવૈ સયલગુણનિલઓ ॥ ૩ ॥

સિરિમુણિસુંદરસૂરી દૂરીકયપાનપકઓ જેહિં ।

તસ્સ પયટ્વળકા મહૂસવો કારિઓ તેહિં ॥ ૪ ॥

સિરિદેવરાજઘરણી હીરૂ નિઅલોઅળેણ જિઅહરિણી ।

સુમ—દેસલ-જેસિંગા જિણધમ્મે જસ્સ નવગ્ગા ॥ ૫ ॥

દેસલઘરિ દેવસિરી સુત આંવા તસ્સ ઘરણિ દેલ્હાડે ।

નગરાજ કુંઅરપાલો રત્નામિધ પુત્તરયણવૈ ॥ ૬ ॥

પનરસસતતાલીસે ફળગુણમાસસ્સ સુદ્ધવસમી[ણ] ।

સિરિલહિસાયરસીસસ્સ લિહાવિઓ કપ્પ—મ્મો ॥ ૭ ॥

સ. ત(૧) ૧૫૪૭ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧ રવિવારે લિખિત મત્રિ વાલકેન ॥ શ્રીપતર્નિ વાસ્તવ્ય ॥ જી ॥
શ્રી શુભં ભવતુ ॥ જી ॥ કલ્યાણમસ્તુ ॥ જી ॥ શ્રી ।

ખીજ અક્ષરોમા—

વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીકાના પ્રતિરિચ પં કલ્યાણસુદરેણ પ્રદત્તા સહર્ષમ્ ॥ સ. ૧૭૮૯ રા માદ્રવા વદિ ૭ દિને ॥

અનુવાદ—“ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહવાળુ = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિગ્નિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમા શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મહો તથા મદિગે છે તેવુ મહાનગર વડનગર જય પામો ૧

[આ નગરમા] નાગરનરોની શોભામા હીરા સમાન, દેહ પણ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પણ જૈનત્વની ખાતરી આપે છે તેવો ધનસી = ધનશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠ] હતો, અને તેને વિનય વિવેકાદિગુણયુક્ત ભાવલદેવી નામની ભાર્યા હતી ૨

[તેઓને] દેવરાજ હેમરાજ ગડસી = ઘટસિહ કન્હડકુમાર કડુઆ અને જાસો નામના કુળમા તિલકસમાન પુત્રો હતા ૩

તેમણે = દેવગજ વગેરેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા શ્રીમુનિમુંદરસૂરિની આચાર્યપદ્વીના પ્રસંગે મહોત્સવ કાગ્યો હતો ૮

શ્રીદેવરાજને આખોના સૌન્દર્યથી દરિયાને પણ ડાલી ન્ય તેવી હીરુ નામની પત્ની હતી અને તેમને જૈનધર્મમા નવા રગરાળા દેસલ અને જેસિંગ નામના બે પુત્રો છે ૫

દેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને આખા નામનો પુત્ર છે [અને] આખાને નગરાજ-કુંચરપાલ-ચંતો એ નામના [પુત્ર] પુત્રત્તવાળી દેહદારી નામની લાખો છે ૬

[સવત] ૧૫૪૭ના કાગણુ મામની અજવાળી ડગમના દિવસે [આખાએ] ત્રાસદમીસાગરના શિષ્ય માટે આ દરપમ્ત્ર લખાવ્યું ૭

સવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેદ સુદ ૧ ને ગવિવારે પાટણના વનની મત્રી વાછાકે = વાગક દ્વારા લખાવ્યું નુમ યાઓ દર્યાણુ થાઓ

(ખીન અક્ષરોમા—)

૫૦ દર્યાણુસુદે વાચનાચાર્ય શ્રીનૈણુમીને આ પ્રતિ સદર્પ આપી છે. સં ૧૭૮૮ના લાફરવા વદ 'ગ્ના દિવસે"

આ પ્રગમ્તિની રચના સવત ૧૫૪૭ના કાગણુ સુદ ૧૦ના દિવસે થયેલી અને તે ૪ વર્ષના જેદ સુદ ૧ ને ગવિવારના દિવસે તેને ગ્રયમા લખી છે તેથી સમય છે કે તે બહાગામ રહેલા ડોઈ મુનિમહારાજે ગ્યીને મોદકાવી હોય અને તેથી સમયનુ અતઃ થયુ હોય

નમ્દગાત્રાદિની દૃષ્ટિએ જાણુપ હોવાને કાગણુ વક્તવ્યનો ભાવ મૂચવની સગ્લ-સાદી પ્રાકૃત ભાષામા પ્રન્તુત પ્રગમ્તિ ગ્યાયેલી હોવાના કાગણુ અતિષ્ઠપટતા ન હોવા છતા પ્રતિ લખાવનાર આખા શ્રેષ્ઠી છે તે નિશ્ચિત છે લખ્ય સખ્યાગધ પ્રશન્તિઓમા આવા પ્રકારની ભાષાસૌલીવાળી પ્રશન્તિઓ પણ છે અનેક પ્રશન્તિઓમા લિખિત ગમ્દ લખાવ્યાના અર્થમા ઉપયુક્ત થયેલો જોવામા આવે છે તદ્દનુસાર પ્રન્તુત દરપમ્ત્રને આખા જેદે પાટણના વનની મત્રી વાછાક દ્વારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ પુતકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી પાટણ (આણુદિલપુર) કેન્દ્ર રહેલું છે પાટણમા તથાપ્રકારના દલાગોનો અને તેમની દલાને સમજનાર અનુભવીઓનો ગ્રયમી વસવાટ હોયે આ એક સગત હકીકત છે

પ્રગમ્તિની ચોવી ગાથામા આં શ્રીમુનિમુંદરસૂરિનું તથા ત્રીં અને પાચમી ગાથામા દેવરાજ જેમનું નામ આવે છે તેમ જ ચોવી ગાથામા આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે આ સગથમા કેટલીક વિશેષ માહિતી આપી આ પુ છુ

પ્રન્તુત ક'પમ્ત્ર લખાવનાર આખા જેદના ત્રાસ દેવરાજ જેદના ખર્ચથી થયેલો આં શ્રીમુનિ-મુંદરસૂરિનો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી દેવરાજ જેદે રાત્રગ્યગિગનારનો યાત્રાસથ ગઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને ૫૦ શ્રીપ્રતિષ્ઠાગોમગણિ(આં શ્રીમુનિસુદમ્મરિના ગુરભાઈ)એ વિં સં ૧૫૨૪મા રચેલા સોમસૌભાગ્ય ગ્રન્થના છઠ્ઠા સર્ગમા સુખ્યતયા વર્ણુવ્યા છે તેમા વડનગર, મહેસાતળાવ, નગનારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસથનુ સવિખ્તર વર્ણુન છે યાત્રાસથમા ૫૦૦ ગક્ટ = ગાડા હતા તે હકીકત પણ નોંધી છે

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રમગે વિં સં ૧૪૭૮મા દેવગજ જેદે ળત્રીસ હજાર સોનૈયા ખચ્યાં હતા, આ હકીકત પદ્ધવલીઓમા મળે છે ૫૦

૫૨ શ્રીધર્મસાગરગણિવિરચિત પદાવલીમાં ૩૨૦૦૦ ૮૬ ગણાન્યા છે, જુઓ મુનિરાજશ્રી હર્ષતત્તિચય (ત્રિપુટી) ચપાદિત 'પદાવલીસમુચ્ચય ભાં ૧' પૃં ૬૩ '૮૬' એ સુવર્ણ નાણુ હવુ તે હકીકત ૫૦ શ્રીગવિવર્ધનદૂત 'પદાવલીસાગરદાર'માં મળે છે જુઓ 'પદાવલીસમુચ્ચય ભાં ૧' પૃં ૧૫૬

પ્રત્યુત્પન્ન પ્રગ્નિની ત્રીજી ગાથામાં જે દેવગજ પ્રમુખ છ નામ આવે છે તેમાંના આઠ દેવગજ દેમગજ અને ગગી = ધરમિદ આ ત્રણ ભાઈઓનો ઉલ્લેખ ઓમઝૌલાઅકાચના છઠ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદોમાં છે તેથી કુળ છ ભાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમલોત્સવના સમયમાં જે પ કન્દકુમાર આદિ ત્રણ ભાઈઓ વિદ્યમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે પ્રગ્નિઓના તે તે કુટુંબની જનતામાં વ્યક્તિઓનો નામોલ્લેખ કરવામાં આવે છે એટલે બન્ને ઉલ્લેખો અસંગત નથી

૨

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તાત્કાલી ગદાય કે વિક્રમના યાગમાં શતક પહેલાં પણ નાગરવણિકોનો મોટો વર્ગ જનધર્માનુયાયી હતો અને ત્યાં પછી પણ યોગમાં શતક નૃધી તે જૈનપરંપરા-નુયાયી ગણેલો વિક્રમના યોગમાં-સત્તરમાં શતકથી તેમાં પરિવર્તનો થવાનો પ્રારંભ થયો હશે છતાં વિક્રમના અક્ષરમાં શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમહરોને નાગરવણિકો જૈન હતા તેથી અન્યાય અળોમાં તથા પ્રકાશના વર્ણનુ અગ્નિત્વ ગાનવામાં બાધા આવે તેવું ન માની શકાય અત્યુ વિક્રમના યોગણીસમાં અને વીસમાં શતકની વડનગરના નાગરવણિકોને સ્પષ્ટિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ

આજે વડનગરમાં 'અટ્ટાણાનુ દેગસર' એ નામે યોગખાતુ જૈન મંદિર નાગરોનું હતું અને તે શ્રી કુચુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે યોગખાતુ હતું પરંતુ આ મંદિરની જગમણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે, તેમાં મળનાયક શ્રી ઋપભદ્રેવજ છે તથા શ્રી કુચુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મળનાયક તરીકે શ્રી ઋપભદ્રેવજની લેખ કહેલી પ્રતિમા છે આ ત્રણ મંદિરો ધરમદિર હોય છે એક રીતે ત્રણ ગભાગ કહી શકાય વચમાં નાના ચોકવાળા એક મકાનના બે વિભાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ એ અને સામેની બાજુ એક એટલું માનવાને કાગલ મળે છે કે, પહેલાં માત્ર શ્રી કુચુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણ મંદિરો શ્રી કુચુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે યોગખાતા હશે શ્રી કુચુનાથસ્વામીના મંદિરની જગમણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋપભદ્રેવજના મંદિરની બિલકુલ સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ માર્ગ છે, જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી આ મંદિરોને અડીને શ્રી કુચુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક શુદ્ધ મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે આ મકાનને દેવી તેજસ્વળ વખતગમે (નાગરવણિક) વિં ૨૦ ૧૮૯૭માં ધર્મશાલારૂપે બાંધેલું અને કદાચ પોતાની માલિકીરૂપે ગજબુ હશે ત્યાં પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિં ૨૦ ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાલાને આધારણ ખાતે આપેલી આ હકીકત જાણવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રત્યુત્પન્ન ગદાનની લીંતમાં છે તેનો અભરૂંશ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(પક્તિ ૧) શ્રીવડનગરમથે શ્રીકુચુ(પ ૨)નાથજીનું દેરુ છે તે પામે ધરમ(પ ૩)સાલા દેવી તેજસ્વળ વખત(પ ૪)રામે વધાવી છે મવત ૧૮૯૭(પ ૫)ના વર્ષ મહા સુદિ ૫ દિને (પ ૬) વાર સુષ [૧] શ્રીશાધારણપા(પ ૭)તે મવત ૧૯૦૧ના વૈસાપ સુદ ૨ દિ(પ ૮)ને શ્રાદ્ધ મેના છોડી શાલ્યા તારે ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના આવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૯માં શતકના મધ્યભાગમાં છણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કટલીક દેવકુલિકાઓ 'દેવી' અટકવાળા નાગરવણિકોએ કરાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમાં શતકના પ્રારંભ મુધી તો વડનગરના નાગરવણિકોમાં જૈનપરંપરાનુયાયી વર્ગ પણ હતો

૫૩ જૈનતીર્થસર્વસચ્ચદના પહેલાં ભાગમાં કોશ ન ૧૦૭૦માં દર્શાવેલું શ્રી આદિનાથજીનું મંદિર છે તે અહીં જણાવેલા ત્રણ મંદિરોમાંનું છે

વિં સં ૧૯૩૦-૪૦ સુધીના સમયમા વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુમ્બોમાંથી કુલ દેવી કુટુંબના ૨૦થી ૩૦ વર જૈનધર્માતુષાથી હતા. આ નાગરો સુસ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પાલુ ન હતો, પણ જ્યાં જાનિત્યવલ્લભમાં જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવગેરો થયો ત્યાં આ નાગરવલ્લિહો મુશ્કાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવીને શ્રી આત્માગમન મહારાજ, શ્રી વિશ્વાગરહ મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી મજબુલ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વલ્લિહ કોમમાં લખલ કગવો. પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વલ્લિહજાતિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાઇલાને વેળુવ ધયા. આ હકીકત યોગનિષ્ટ આચાર્ય શ્રીમદ્ શુદ્ધિઆગરમુનિજીએ તેમણે વિં સં ૧૯૭૩મા સપાદિત કરેલા ‘જૈનધાતુપ્રતિભાલેખસગ્રહ’ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામા લખી છે.

આ સમયમા મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુરી) આ પ્રમાણે જણાવે છે. “નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જાતિ વચ્ચે આજીવન કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જાનિમાં મેળવીને ખચાવી લો તપાગચ્છવિગર પૂં મુલચકજી ગણિવર, સાગરગચ્છના શ્રીપૂજ્ઞ ભં રાતિસાગર, ગેઃ પ્રેમાભાર્થ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા. પણ અમદાવાદના જાતિના કેટલાકે ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જાનિપ્રેમને વધુ વગર આપ્યું એનું પગિલામ એ આપ્યું કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સદીના મધ્યકાળમા જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વેળુવ બની ગયા.” (જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ, ભા. ૨, પૃ. ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામા પૂં શ્રીમદ્ શુદ્ધિઆગરજીની નોંધ પ્રસંગના નહકના સમયની કહેવાય પૂં મું શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમા નામપરિવર્તન નિગધાર થયું હોય તેમ તો હું ચોક્કસ ન કહી શકું, પણ માગ સગોધનકાર્યને અગે મેં એ વાર જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જેવું હતું તે સમયમાં તેમા બ્રામક વિધાનો જોયેલા તેથી જણાવી શકું કે, જે અન્ય ગ્રામાલિહ આધાર ન જ હોય તો આ સમયમા શ્રીમદ્ શુદ્ધિઆગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી લેઈએ અમ્મ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવલ્લિહો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીગત સમ્પ્રદારને લીધે જૈન મદિરમા જતા હતા. આમાના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વ્રજલાલ સખારામ દેવી કોઈ જાતિગત ન જાણે તે રીતે જિનમદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના જૂતપૂર્વે મુનિમ શ્રી સુનીલાલ બીખાભાર્થ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી વ્રજલાલ સખાગમનુ મૃત્યુ વિં સં ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે. તેમના તરફથી અપાયેલી ગ્રંથના આજમાથી શ્રીમહાવીરજન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમા પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે. જે વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો શેપ ગ્રંથ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખલાલ વ્રજલાલ દેવી આજ મુધી આપે છે.

5

મોર, દિમાલાલ, પદનીલાલ, ખગલના આદિ વંશોના જૈન વલ્લિહોના પાલુ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે. તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવલ્લિહોના સમદો જૈન પરંપરામાથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે સ્પષ્ટ બની જાય તેવી છે. આમ થવાના કારણો પૈકી કેટલાક કાળો એવા પાલુ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પાલુ મળે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ માગ અભ્યાસના વિષયથી પર છે. એટલે આ સમયમા આ પ્રકારના અન્વેષકો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અગુલીનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અતમા, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દૃષ્ટિ રાખી છે. તેથી કોઈના લાઘવદર્શનનો અશ પાલુ માગમા નથી એ વિનીન ભાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસમના આગેવાન ગેઃ શ્રી ચક્રલાલ સુનીલાલ રાહ તથા શ્રી સુનીલાલ બીખાભાર્થ પટેલે મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો ઝગણી છું.

પુણ્યશ્લોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ લાઈશિકર દવે

ગુજરાતના ઇતિહાસમા વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સમૃદ્ધતા મહાવિદ્વાન, કુળેર અને કર્ણ જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન્ વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતું બનેલું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતા સખ્યામંથ કાવ્યો, પ્રબંધો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયા છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યશ્લોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ હતા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એક યા બીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશંસિત ગાય છે, કેટલાક પ્રબંધો અને રાસાઓ તેમના જીવનવૃત્તની અપૂર્વ હકીકતો રજૂ કરે છે; પરંતુ તેમના જ્ઞાનગી જીવનના કેટલાક પાસાઓને તેમા સ્પર્શ કમયો હોય તેમ જાણીતું નથી. આના કારણમા એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય હકીકતો રજૂ કરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય, અને તેથી જ તેમના જીવનનાં કેટલાક વિધાનો હજી અગ્ન્યર્થે જ રહ્યા છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે પાટણમા રહેતા હોવાનું જણાવી, ચંડપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે.^૧ ઇર્ષાદીકૃષ્ણમા કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાત રજૂ કરતા, તે બધા ઉત્તમેતર ચૈત્રક્યોના ગજકાલ દરમિયાન દોઢ ગજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મત્રી તરીકે સંબોધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવૃત્તની જે જે હકીકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિક જ હોય તેમા સક ગમવાનું કારણ નથી. એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમા રહેતા હતા એમ તે કાવ્યના કવન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યાં જિનહર્ષના વસ્તુપાલચરિત્રમા વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે મુદ્દાલક ગામમા રહેતા હોવાનું સૂચવ્યું છે. વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રંથોમા જિનહર્ષનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

૧. ઇર્ષાદીકૃષ્ણ, સર્ગ ૩, શ્લોક ૫ થી ૧૬

૨. જિનહર્ષે વસ્તુપાલચરિત્ર, સર્ગ ૧

ચૂકરનો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જેકે ને વસ્તુપાલના અવસાન બાદ એ સૈદ્ધ પછી દેવચો દોવા છતાં, તેના ચરિત્રની જે દેટલીક અવનવી દરીકતો ચૂકરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથકરે સચ્ચી નથી. ૩૦૦ લોગીવાલ સરિસગના રાખ્તોમા કહીએ તો, વસ્તુપાલના છવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમા ઉપલબ્ધ એવા તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનદર્શ્ય ઉપયોગ થયો હતો એમ જણાય છે. એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અન્વગજ-આશ્રમજ નુદાલકમા ગહેના હોવાનું કહી શકાય. જેકે આ ગામ ચૌલુક્યો નરકથી અન્વગજને, એની મેવાઓના ખજામા, જેટ નર્ગકે મળેલુ એમ જિનદર્શ્ય નોંધ્યું છે. આ દરીકન ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ સ્મરણ શકાય છે કે, તેના પિતા નુદાલક ગામમા ગહેના હતા. જે આ ગામ પરચગત વસ્તુપાલના પિતાને દનામમા મળ્યું હતું તો પિતાના મરણ બાદ તે બધા પોતાની માતા સાથે માળમા ગા દારણથી ગયા? તે વખતે આ ગામ તદ્દલીન ગળેન્દે પાછું લઈ લીધું કે કાયમ ગમ્યુ હતું એવો પ્રશ્ન પણ ઉદ્ભવી નકે છે. આ દરીકતનો કોઈ પણ ખુવાસો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાથી મળતો નથી એટલું જ નહિ પણ આ નુદાલક ગામ કયા આશ્રમ તે પણ જાણવા આધન નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રગથમા વસ્તુપાલના પિતા આનગજ માલસમુદમાં વસ્ત્ર-કાપરની દુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે. જેકે આ ગ્રંથ ધણો મોગે, આશરે આરસો-પાચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રગથકારે તેમ જ ગમના કવિઓ, લોકસમાજમા પ્રચલિત દરીકતોને ખાસ પોતાના કાલમા સચ્ચી લેના તેથી, આ દરીકનમા પણ કાષ્ટક નવ્ય હશે એવું અનુમાન કરવાને અવકાશ મળે છે. આ “માલસમુદ” તે પાટણ નજદીક આશરે ૮ થી ૧૦ માઈલ દૂર અગિયા પામેનું હાલનું માલસુદ નામથી ઓળખાતું ગામ છે. સોમેન્દ્ર વગેરે સમકાલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વનની જણાવી, તેમના પૂર્વજોને ચૌલુક્યોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ નર્ગકે જળાવ્યા છે તેમા દેટલોક સલાશ હશે, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમા કોઈ ગામગમથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જેકે આ સગથમા તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન મેળ્યું છે, પણ સમાજમા પ્રચલિત તેમના આદિ વતન માટેની માન્યતા તેઓ ગામગના નિવાની હતા એમ સાબિત કરે છે. આથી જ કોઈમા નુદાલકના કે કોઈમા માલસમુદના ઉલ્લેખો મળે છે. આ બેમાથી તેમનું જળ ગામ કયું હશે એવો પણ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય. તેના માટે એવું બને કે, પોતાના મૂળ ગામ નુદાલકમા વ્યાપાર ગચગચ ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમા—માલસમુદમા તે વ્યાપાર અર્થે રહેના હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમા માલસમુદ (હાલનું માલસુદ ગામ) એક મોટું સારી એની વસતિ ધરાવતું ગામ હતું, જ્યાં જૈનોની પણ મોટી વસતિ હતી એમ દેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રગલ્ભિઓ ઉપરથી જણી શકાય છે. આથી ઉપર્યુક્ત નુદાલક ગામ માલસમુદ—માલસુદ પામે હોવાનો તર્ક ટરી શકાય છે. આ માલસુદ ગામ હારીજ તાલુકામા અગિયા ગામ પામે આવેલું છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ નુદાલક નામનું ગામ નથી. અગિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન નુદાલક હોય તેવું માત્ર અનુમાન છે. આજે આ ગામ સેવા-સવાળાથી જણીતું છે. માલસુદથી ફક્ત પાંચ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું નુદાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમા વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બંધાવ્યું હતું એમ મલધારી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિવિરચિત એક પ્રશસ્તિમા નોંધ્યું છે, જે તેના આધારે પણ આ ગામ તેમના

૩ મહામાત્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્યમહળ, તથા સન્કૃત સાહિત્યમા તેનો કાળો, પૃ. ૩૫, લેખક શ્રી લોગીવાલ જે સરિસગ

૮ જૈન શ્રેતાચર કોન્ડરના હેરદ્દ, સને ૧૬૬૫ વિગેચાકમા “તપાગચ પદાવલીમા વસ્તુપાલચરિત્ર”

૫/૮ રધાવયન્ મિહલયામમળ્લને તિનવેરમનિ । ય શ્રીવીરજિને વિશ્વપ્રગોદમદલીવયથ ॥ ૪૭ ॥

નરેન્દ્રપ્રભસૂરિવિરચિત વસ્તુપાલ તપાગચ, વસ્તુપાલ પ્રશસ્તિ સમ્રહ, પૃ. ૨૬

પૂર્વજોનુ આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનુ હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મત્રીશ્વર અને દાનનીર વિદ્વાનના પ્રશસ્તાત્મક કાવ્યોમા, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજો ગામડાના રહેવાસી હતા એવી મુદ્દ હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે

આ સિવાય ખીજ પણુ કેટલાંક પ્રમાણો એવા મળે છે, જે વસ્તુપાલનુ મુખ્ય વતન ગામડામાં હતુ એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે વસ્તુપાલનુ મૂળ વતન સુહાલક ગામ હતુ એમ માનીએ તો તેમના ખીજ કુટુંબીજનો અને સગાસગંધીઓ પણુ ત્યા રહેતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયંતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વર કીર્તિકૌમુદીમા લીધી છે ૫ આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આજુ ઉપર આવેલા લણવસહિતા લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે ૬ આ સિવાય આ મદિરની હસ્તિશાળામા વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમા જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણ પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણુ બેસારેલી છે, જેના અનુક્રમે જયતલદેવી, જમ્મણદેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતર્યા છે ૭ જયતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મદિરમા દેવકુલિકાઓ બનાવી છે, જેના શિલાલેખમાથી જયતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓના જયતલદેવી, સુહવાદેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યા છે, ૮ પણુ જમ્મણદેવીનુ નામ મળતુ નથી આથી જમ્મણદેવીનુ અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુહાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલા છે તે પૈકી કેટલાક ગામોના નામ ધ્યાન ખેંચે તેવાં છે આમાના જમ્મણપુર, રૂપપુર, ચદ્રો-માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોના નામ સાથે કેટલુક સામ્ય સૂચવે છે જેમકે જમ્મણદેવી ઉપરથી જમ્મણપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરૂષ ચપ્પ કે ચદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચદ્રો-માનપુર આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વશજોએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના રમરણાર્થે, નવા ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યા હોય આ પૈકીનુ ચદ્રો-માનપુર તે જ હાલનું ચદ્રમાણુ ગામ સુહાલક કે સવાળાથી કંકત બેત્રણ ગાઉ દૂર આવેલ છે; જ્યારે જમ્મણપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાચઘ ગાઉના ફેરમા આવેલ હોઈ, તે પણુ નજદીકમા જ ગણી શકાય આ ગામો કોણે વસાવ્યા, તેમ જ તેના આવા નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરંપરાને અનુલક્ષી આવુ અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે મધ્યકાળમા સમાજના અગ્રગણ્ય મહાજનો, ગજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, કૂવા, તલાવ, ગામ, મદિરો, મહોદલા વગેરેને આવા નામો આપી, તેમની કીર્તિ સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરતા હતા આ જ વસ્તુને લલમા લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુકૂળ છે આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનુ આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામડામા હતુ, જ્યાંથી તેઓ પોતાની વિદ્વતા, દાનશક્તિ અને પરક્રમ તેમ જ વ્યવહારકુશળતાને લઈ ચૌલુક્યોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમા આવી વસેલા તેમ જ સારુ ગ્રામ પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો

ખીજ વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે તેમના પૂર્વજોના નામ કીર્તિકૌમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃત-સકીર્તન, વસંતવિલાસ વગેરે કાવ્યગ્રંથોમાથી મળે છે પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હકીકત જિનહર્ષે

૫/૨ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩ સ્લોકો ૪૦થી ૫૦

૬ અર્ચક પ્રાચીન જૈન લેખ સદ્દોહ લેખ નં ૩૬૮, ૩૭૦, ૩૭૨

૭ એજન હસ્તિશાળાના લેખો નં ૩૨૦

૮ જુઓ દેવકુલિકાઓ નં ૪૫, ૪૬, ૪૭ના શિલાલેખો

ખેતના વસ્તુપાલ્યવર્ગિના વિનારથી આપી છે તેમાથી, અને આશુ ઉપર વસ્તુપાલે બધાવેલ તેમના પ્રાનિગ્નન જેમ જગત્ત્રિનાસય લગુવસદિ પ્રસાદના શિક્ષાલેખમાથી, તેમનો વશવિસ્તાર દેવના નામ સ્થે મને છે; જેના આધારે તેમના કૌટુમ્બિક જનોનુ વગવડ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે. દત્તિહાસપ્રેમી જ્ઞાનર્ત્તિ નવો જગત્ત્રિનાસય મહારાજે “અર્ચુ પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ” નામક અથમા આવુ એક વસ્તુપાલ્ય કથુ છે. વસ્તુપાલને લુણિગ, મદ્યદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ ભાઈઓ હતા તે પૈકી લુણિગ આત્માવસ્થામા જ મરણ પામેલો તેમને જલદ્દ, માહિ, સાહિ, ધનદેવી, સોહગા, વહરુકા અને ખરદેવી નામે સાત બહેનો હતી. વસ્તુપાલના ભાઈ લુણિગ તેની પત્ની લક્ષ્મીદેવી મદ્યદેવને બે સ્ત્રીઓ—લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—દોવાના ઉલ્લેખો મળે છે. વસ્તુપાલની પણ બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લક્ષ્મીદેવી તથા બીજી વેળદેવી બંને સોબુદ્ધ જણાવી છે. લક્ષ્મીદેવીના પિતાનુ નામ કાન્દુ અને માતાનુ નામ મા. તેજપાલને બે પત્નીઓ અનુપમાદેવી અને મુદ્ગદેવી સુહાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોઢ વણિયા મદ્યદેવ તેમની પત્ની આપા અનુપમાના પિતા ચક્રવર્તીનિવાસી ગાગાના પુત્ર ધર્મણી તેમની પત્ની ત્રિભુવનદેવી મદ્યદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ તેની પત્ની આદ્યહાદેવી તેને પેયઃ નામે પુત્ર હતો. માલદેવને બે પુત્રીઓ : સદ્ગલદે અને સદમલદે. વસ્તુપાલને લક્ષ્મીદેવીથી જૈત્રસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જયનસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ. જયતલદે, જમ્મણદે અને રૂપદે. જૈત્ર-નિરંજને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો તેનુ નામ જયસિંહ કે લાવણ્યસિંહ તેને બે સ્ત્રીઓ મળ્ગદે અને લખમાદે આ લાવણ્યસિંહને રથણદેવીથી ગહરદે નામની પુત્રી હતી તેજપાલને બીજી સ્ત્રી મુદ્ગદેવીથી મુદ્ગસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને મુદ્ગદે અને સુલખણદે નામે પત્નીઓ હોવાનુ જણાયુ છે. તેજપાલના પૌત્ર પેયઃને વસાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે. શિક્ષાલેખો અને સમ્મૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના શિક્ષામાનાજ્ઞના મંદિરમા બે ત્રણો છે તે પૈકી એકમા અપ્રસાદમૃત સોમ અને બીજામા પુત્રસિંહન આદ્યહાદેવીકુલિત્ર પેવાના નામો કોતરેલ છે. આ બંને લેખો સવત ૧૨૮૪મા વ માસા દોઢ, તે વસ્તુપાલે બધાવેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનુ સમગ્તય છે. આ પેયઃ પકી તેના વંશની કોઈ દકીકન મળતી નથી, પરંતુ પાટણના પ્રાચીન ગોવર્ધનનાથજી—શિરિધારીથી ઓળખાના વૈષ્ણવોના મંદિરમા મળતી એક સુન્દ ધાતુપ્રતિમા છે. આ પ્રતિમાની પીઠિકામા સવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે જેમા પેયઃનુત મુદ્ગકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનુ સ્તવ્યુ છે. આ લેખમા પેયઃના પિતાનુ નામ જ પ્રાપ્તુ નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેયઃની હતો કે કેમ તે ચાકરમ હતી શકાય નહિ. પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વશજ પેયઃનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેયઃ પોતાના ઘર-દેગસગમા પૂજના આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનુ અનુમાન છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામદ વગેરે ઔતુકળેના મન્દરાળમા મળીઓ હોવાનુ સમ્મૃત કાવ્યોમા જણાયુ છે, પરંતુ તે માંથી કોઈ મદ્યદેવના ગાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કાર્તિક-નાથા કથામાં કોઈ કાવ્યમાથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાથી ઉલ્લેખો મળના નથી. આથી નિર્ણયપ્રમાણુ નવરત્ન મદ્યદેવ તન્દ્રાલીન દગિવગેએ આવા અલ્પકાગિક વર્ણનો મુશ્કા હોય તે સ્વાભાવિક છે. વસ્તુપાલના પિતા આશગળે દુમાદેવી સાથે સમ્પૂર્ણ થતા, પાટણ છોડી માગળમા નિવાસ કર્યો હોવાનુ જણાવના કાવ્યગોએ નોંધ્યુ છે. તે કાળમા વાનિયા-આદ્યહાદેવો જેવા સમાજના ઉચ્ચ ત્તરમા પુત્રવિવાહ કર્યો તે નોક નોકુ હલક મનનુ આથી જ આગરાજને ગ્યગાતર દરવાની ફરજ પડેલી આમ તે સુગમા નોક સ્ત્રિમા માહ અમાત્યા પુત્ર જ હોઈ નિયમન પળાતુ હતો એવુ આ દલીલનથી જાણુવા મળે છે.

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના ચુસ્ત ઉપાસક ભકત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ મેલના. તે કાળમાં કદાચ જૈન અને માહેશ્વરીઓના સંઘર્ષો થતા હશે, પરંતુ સજ્જનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમાં ખાસ કરૂંતા વર્તાતી નહિ હોય આથી જ જૈનોની કન્યાઓ માહેશ્વરીઓમાં અને માહેશ્વરીઓની કન્યાઓ જૈન સપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓનાં ઘરમાં આપવા-લેવાની પ્રથા પરંપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાક પ્રમંથાત્મક સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે કેટલાક કુટુંબોમાં તો એક ધર્મના જૈન અને માહેશ્વરી સપ્રદાયો જુદા જુદા ભાઈઓ પાળતા એમ શાહ આભડના ચંચિત્ર ઉપરથી અમજાય છે.^{૧૦} વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સહભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાક અસહિષ્ણુ માનસોને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રગથનગ્રંથના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે.^{૧૧} આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે “એક વખત મત્રીવગ્ને ઘેર વિજયમેનસૂત્રિ ગયા તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માળે કેટલાક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા ધરમા તેમની માતાએ સૂરિજનો સત્કાર કર્યો અને વાઘા સૂરિજ ત્યાં થોડોક વખત બેઠા, પણ મત્રીશ્વર વંદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હુદયમાં ક્ષોભ થયો વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજ આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરંત જ મત્રીશ્વરે આવી વંદન કર્યું સૂરિજ કાંઈ બોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશ્રીને માહું લાગ્યું છે મત્રીશ્વરે ફરીથી વંદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજ હુદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતા બોલ્યા કે, હું આશ્ચર્ય જેવા ચુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠોનું મહાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છ્રમણ, મદ્યપીતુ ધર લાગ્યું વસ્તુપાલે પૂછ્યું સાથી ? સૂરિજએ કહ્યું હું કેટલા સમયથી ધરમાં આવ્યો હોવા છતાં, તમો વડ જનોથી વીરજાઈ વાગ્વિલાસ કરવામાં નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી વસ્તુપાલે ક્રમા મારી, આથી સૂરિજએ મિથ્યા વાગ્વિનાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું ” આ હકીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાક ચુસ્ત ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે પરંતુ વસ્તુપાલની પામે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્વાનગણમાં હતો; જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રંથોનું અવગાહન, તેમ જ નૂતન સર્જન-સંશોધન કરાવતા લોકસમાજમાં પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે અમલાવ ગળી દેકેના ઉત્સવો, યજ્ઞો અને ધર્મકાર્યોમાં એકરસ બની લાગ લેતા રાખપગજય પકડી ખલાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલવીરામાતાજીના મદિગમાં કર્યો હતો, તેનું ભાવવાહી વર્ણન ઇતિહાસકૃતિમાંથી મળે છે.^{૧૨} તેમાં વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહોત્સવ ભાનપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનું સુદર વર્ણન છે આમ મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ દરેક સપ્રદાયના ઉત્સવોમાં સંપૂર્વક લાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાં લેવાઈ છે જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યું છે કે, “નેમિ ભગવાનમાં અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શકર અને કેશવનું કંકત પૂજન કર્યું નહતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનના પાણી આપે છે ”^{૧૩} આ સિવાય તેમણે કેટલેક ધર્મકાર્યોની

૧૦ Kāvyañusāsana, 1st Ed —Introduction Page 228, By Rasiklal Parikh

પુરાતનપ્રગથનગ્રંથ, પૃ. ૩૩

૧૧ પુરાતનપ્રગથનગ્રંથ, પૃ. ૫૫

૧૨ ઇતિહાસકૃતિ, સર્ગ ૬

૧૩ નાનર્ચ મક્તિમાત્રેમી નેમી શકલેશ્વરી ।

જેનોડપિ ય સ વેદાના દાનામ્મ કુરુતે કરે ॥ કીતિકીમુદી, સર્ગ ૪-૪૦

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હરીકૃતને યુદ્ધિ મળે છે, જેની યજ્ઞલબ્ધ નોંધ અત્રે ૨૨૫ કૃત્તવામાં આવી છે. જૈનસપ્તમયા નો તેમણે લાખો-કરોડોના દાન કરી, દેવમંદિરો, જૈન ઉચ્ચરો, જૈનાચાર્યોના ધર્મો-સવો, ગર્ગો, દુર્ગઓ, તથાવો તેમ જ દેવપ્રતિજ્ઞાઓ વગેરે પૂર્ણ ભક્તિભાવે કરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સંખ્યાબંધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રબંધો, રાસાઓ અને શિલાલેખોમાથી મળે છે અર્થાં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી દરેક ધર્મશાસ્ત્રોની નોંધ, તેમની સાર્વજનિક ધર્મભાવના દર્શાવવા ૨૨૫ કૃત્તવાની હોવાથી, જૈન સપ્તમયા સુદૃઢ કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી.

વસ્તુપાલનાં દાનકાર્યો કદાચ શુન્ગત પુરતો જ મર્યાદિત ન હતા, પણ સારાએ ભારતનાં અનેક નીરોમાં તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો. દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમાં શ્રીશૈલ, પશ્ચિમમાં પ્રભાસ, ઉત્તરમાં દેવર અને પૂર્વમાં કાશી સુધી ફેલાયો હોવાનું સમજાય છે. સોમનાથ મહાદેવના મંદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમાં વિશ્વનાથને એક લાખ, તેવી જ રીતે કાર્ણિકા, પ્રણગગગ, ગંગાતીર્થ અને આણુ ઉપર અચ્ચેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામાં આવતા હોવાનું જણાવેલ છે. જેને આમાં કદાચ અતિશયોક્તિ હશે, છતાં, તેમના તત્કાલીન આ બધા પ્રસિદ્ધ મંદિરોને યોડીવણી મદદ આપવામાં આવતી હશે એમ યોગ્ય સ્થાને છે. તેમના સન્દર્શનોની નોંધ સખ્યાબંધ ગ્રંથોમાથી મળે છે, પરંતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુદરેણુ કર્યું હોય તેમ કેટલાક શુન્ગરાની રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે, જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમાં જે જે નોંધો લેવામાં આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમાં પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામાં આવી છે. આ નોંધમાં જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતાં, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સન્દર્શનોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

તીર્થંકર તેમના સન્દર્શો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ જ્ઞાપાદા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા શાપાલિદોના મંદી, ૩૦૦૨ મહેશ્વરગતનો-શિવમંદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાડી આદિઓને (નિર્વાહના સાધનો વડે) સન્દર્શ્યા હતા. આ સિવાય તેમણે ૮૪ તથાવો, ૪૬૪થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાપાણુપદ્મજી અને ૬૪ મસ્તિષ્કો પણ બંધાવી હતી. તીર્થંકરની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોક્તિવાળી હશે, છતાં જિનપ્રભસૂરિ જેવા દત્તિદાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હરીકૃતમાં કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામાં વાધો આવતો નથી. કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોય તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સંપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આવું સૂચ્યું હોય તેમ માની શકાય; પરંતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે દરેક અન્ય ધર્મના આટલા બધા ધર્મશાસ્ત્રોની હરીકૃત ૨૨૫ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાના અગ્રનિમ પુરાનો છે.

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રામૃત ગ્રંથો પૈકી અલકાશમહોદય, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસનવિલાસ, સુદૃઢકાર્ણિકા કલ્પલોચિની, સુદૃઢ-સુદૃઢિત વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રંથો મળે છે, જેમાં તેમણે દરેક જૈનેતર સત્કર્મોની દીગ્દીક યાદી આપી છે. આ યાદીમાં મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય :

વસ્તુપાલે ખસાનમાં ભીમેશ્વરના મંદિર ઉપર સુવર્ણકલસો ચગવ્યા તેમ જ વૃષભ-નદિની સ્થાપના કરી ભદ્રાદિત્ય નામક સૂર્યમંદિર પાસે ઉત્તાનપદ્મ ઊભો કર્યો અને તેને સુવર્ણદાર ચગવ્યો ભદ્રાકર્ણકદ નામે વનમંદિરમાં કૂનો બંધાવ્યો બદ્ધલગ્નમાં સૂર્યમંદિરનો મંડપ બંધાવ્યો વૈદનાથનું મંદિર તથા મંડપનો ઝાણોદાર કરાવ્યો હાથ અને દર્દી આપણ માટે મર્યાદાઓ બંધાવી પ્રણ-પર્યો મારેતા આગાર-મંડપ કરાવ્યા ભદ્રકર્ણગણુ (સૂર્યમંદિર) નો ઝાણોદાર કરાવ્યો અંદેશલિયા ગામ ખાતે એક તથાવ બંધાવ્યું. પાલિતાણુ નજીક પોતાની પત્નીના શ્રેયાર્થે લક્ષ્મીનાથને કરાવ્યું. ડાહ્યામાં વૈદનાથના શિવમંદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલસો લઈ ગયો હતો તે બધા (કલ એકવીસ) કરીથી સુદાગ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી ધોળકામા એક ધર્મશાળા બધાવી નીરીંદ્રા ગામે બોડા વાલિનાથનુ મદિર કરાવ્યુ ઉમારશવ અને અદરદૂપમા પ્રપા-પરળોના મકાનો ઊભા કર્યો ખલાતમા ભીમેશ્વરદેવના મદિર પાસે વટસાવિત્રીનુ મદિર બધાવ્યુ કાસીદ્રામા અંખામાતાનુ મદિર કરાવ્યુ જીવનપાલનુ શિવમદિર બધાવ્યુ, અને તેમા દશે દિશાના દિદ્ધપાલોની પ્રતિષ્ઠા કરાવી આ મદિરના પટાગણમા એક દેવી મદિર પણ બધાવ્યુ અકેવાલિયા ગામમા મલદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમદિર તથા પ્રપા-પરળ બધાવી વસાપથમા ભવનાથના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્દઉપરાંત ક્ષેત્રપાલના મદિરને કાલમેધ તથા આશ્વિન મઝપો આ મહાપુરુષે બધાવ્યા હતા સ્વયંવર નામે એક ભવ્ય વાવ ખલાતમા બધાવી, સા રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમઝપિકા, નદિનો મઝપ જે માળયુકત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો ઔર અને રેવાના સગમ પાસે કાલક્ષેત્રમા રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનુ મદિર બધાવ્યુ કુભેશ્વરતીર્થમા તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુકત પાચ મઠ બધાવ્યા ગાણેશર ગામમા ગાણેશ્વર દેવનો મઝપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બધાવ્યો ખલાત પાસે નગરા ગામમા જ્યાદિત્યના મદિરની અદર રત્નાદેવીની પ્રતિમા પધરાવી દ્વારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામા આવતો તે માફ કરાવ્યો આ ઉપરાંત વસ્તુપાલ જ્યારે યાત્રાર્થે શત્રુજય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનુ પૂજન કરી પ્રિયમેલક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા ઝવેરાતના દાનો આપ્યાની હકીકત વસતવિલાસના કર્તા બાલચંદ્રસૂરિએ આપી છે પ્રભાસના રૌવતીર્થને તેમણે દશ હજાર દ્રમ્હોનુ દાન આપ્યુ હોવાનુ ઉપદેશતરંગિણીકારે નોંધ્યુ છે ૧૪ આ સિવાય પાટણમા પણ તેમણે આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યો હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે દૂકમા વસ્તુપાલે જેન ધર્મ માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચી સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જેનતર ધર્મોમા પણ છૂટા હાથે પોતાની સદ્લક્ષ્મી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યકત કરી હોવાનુ સમન્વય છે પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમા તેમની આવી સદ્ભાવના વ્યકત કરતા જણાવ્યુ છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમા બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમા વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમા શૈવ, યોગીઓમા યોગસાધનવાળા, જેનોમા પૂર્ણજનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો-દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે ૧૫

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સેંકડો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમા ડોકિયુ કરતા કેટલાક વિશિષ્ટ ગુણોની પિછાન થાય છે એટલુ જ નહિ, પણ તેમનુ આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યકિતવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધુ આ નિબંધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણુ દ્વારા ચર્ચવાનો આજો ઘેરો પ્રયત્ન અહી સાધ્યો છે, જેકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સબધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાક ઐતિહાસિક પ્રમાણુના આધારે તેમના જીવનના આ બધા પાસાઓને સ્પર્શ કરવાનુ વિચાર્યું છે

૧૪ ઉપદેશતરંગિણી, પૃ. ૭૭

૧૫ વીદિ વૌદ્ધો વૈષ્ણવૈવિષ્ણુમક્તઃ । શૈવે શૈવો યોગિમિર્ચોગરજ્ઞ ॥

જેનેસ્તાવજ્જેનરાવેતિ કૃત્વા । સત્ત્વાધાર સ્તૂયતે વસ્તુપાલ ॥ ૧ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ. ૬૮



શત્રુંગ્ય માહાત્મ્ય નાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પટ્ટા

પશ્ચિમ ભાગના ઇતિહાસમાં વલ્લભી (એતુ નવુ નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોદુ છે 'વલ્લભી' અને 'વલ્લભી' એ અને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા ગળ્લો છે એ 'વલ્લભીપુર' જોઈએ) એ રાજકીય નવા માન્યુનિટ એ અને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતુ નગર રહ્યું છે એ ઈસ્વી લગભગ ૫૦૯થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રવશનુ પાટનગર રહ્યું હતુ અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયા છે 'શત્રુંગ્ય-માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસુરિનુ નામ પાલુ એ ખંધામા જાણીતુ છે એ અયમા જાણાવ્યા પ્રમાણે "વલ્લભી ખાતે સવત્ જ્ઞાનમા યૌદ્ધલોહોની શુદ્ધિને નિગશા ઉપજાવનાર શ્રીચક્રગચ્છપી સમુદ્રની અંદર ચક્રમા ચક્રખા અને જાગ્રત ગુણોને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસુરિએ યાદવવંશના આભૂષણરૂપ અને નીચોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્દનનમદત શ્રી શિવાદિસગગની લલામણથી આ શત્રુંગ્યમાહાત્મ્ય" લખ્યુ હતુ

શત્રુંગ્યમાહાત્મ્યને સદ્ગત ૬૦૦ લગવાનકાલ ૬૪૭, એમ ૨૦ ૨૦૦ જેકસન (બોમ્બે ગેઝેટીઅર, અથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૯૬, પૃ ૯૧) અને ૬૦૦ ગૌરીશકર હીરાચદ ઓઝાએ (ગજપુતાનેકા ઇતિહાસ, અથ પ્રથમ, પૃ ૩૮૫-૯) એટલા માટે વખોટી કાઢ્યુ છે કે એમા કુમાગપાલ (ઈ ૧૧૪૩-૫૪), વન્તુપાલ (ઈ ૧૧૮૪-૧૨૪૦) અને સમરાધાદ(સમગસિદ કે જેણે ઈ ૧૩૧૫મા શત્રુંગ્યનો ઉદ્ધાર કરેલો)ના નામો આવે છે તથા તેમા પુગણોની શૈલીએ લવિષ્યમા થયે તે રીતે કેટલાક ગાનઓની કાગદિર્દી આપી છે પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનુ મહત્ત્વ ઓછુ થતું નથી અસલ શત્રુંગ્યમાહાત્મ્ય સવત્ ૮૭૭મા રચાયુ અને આગળ જતાં જેમ જેમ તેની નવી નકલો ચલી ગઈ તેમ તેમ તેમા શત્રુંગ્યના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો હિમેશતી ગઈ તેથી કરી એ અથ ઐનિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ મિનિપયોગી છે એતુ એ વિદ્વાનોનુ વિધાન ખોટું છે. અથ રચ્યાનો સવત્ એ 'વલ્લભી સવત્' રહ્યો હોવો જોઈએ કારણકે જ્ઞાનમા વલ્લભી ખાતે મૈત્રવોનુ રાજ્ય નહોતુ આ હિસાબે એ અથ ૪૭૭+૩૧૯ (વલ્લભી સવત્ એ નુમ સવત્તી જેમ ઈ ૩૧૯થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ ૭૯૬મા રચાયલુ ગંગાધ પાલુ એમા ક્યાક ગડગડ થઈ છે વલ્લભીનુ પતન ગિલાદિત્ય જ્ઞાના સમયે ઈ ૭૭૬માં થયું

હતુ આગળ જતા શત્રુજયમાહાત્મ્યની લહિયાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલભી સવત’ એ વિક્રમ સંવત ૩૫૬ લખાય, વગેરે ભૂલો થવા સભવ છે. મૈત્રકવશના તામ્રપત્રો તથા દડીના દશકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસંગ્રહસાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોના નામોના જે રૂપો મળી આવે છે તે જ ૩૫ શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમા વલભી ખાતે ઈ. ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમાં ત્રીજી શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાના એકાદના સમયમા લખાયો હોવો જોઈએ. શત્રુજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમા સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમા મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમા આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમા પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમા સિદ્ધાચલ (શત્રુજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજ, યક્ષાગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સાબ્રમતી, શખલા, વરતોયા, જ્યતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓના નામ આપ્યા છે. શત્રુજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌગંધ્ય-ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓના નામો આપ્યા જણાય છે. શત્રુજયા તે શેત્રુજ છે, પણ તાલધ્વજ નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાજા આગળ પણ શેત્રુજ જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમા શત્રુજયા એ તાલધ્વજ પણ કહેવાતી હોય. સાબ્રમતી તે સાબરમતી છે એનું પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્વબ્રમતી’ હતું, પણ પદ્મ, સ્કદ, વગેરે પુરાણોમા ‘સાબ્રમતી’ નામ મળી આવે છે. અન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસંગમ પૈકીની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમા એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનું ચંદ્રપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪ ૧૭-૧૮)મા જણાવ્યું છે. ઉચ્ચત (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩મા જ્યન્તા આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પલાગવા હોઈ શકે. વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમા આગળ જતા સિદ્ધાચલના શત્રુજય, રેવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થરાજ, ટક, કપર્દી, લૌહિત્ય, તાલધ્વજ અને કદબગિરિ આટલા શિખરો ગણાવ્યા છે. એમાના રેવતગિરિ, ટક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાકનો કુગર અને તળાજાની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિત્ય અને કદબગિરિ ઓળખાતા નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમા શત્રુજયાની નજીકમા કદબગિરિની સ્થિતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો કુગર હોય કે જ્યાં પ્રાચીન ગુફાઓ છે.

પાંચમા સર્ગમા જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ યોડીલા નજીકનું આનંદપુર રહ્યું હશે. આ પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમાં જ ભરતે માનપુર અને ભગતપુર નામે નગરો વસાવેલા. એ ક્યાં તે કહી શકાય નહિ. પછી ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમા ઉદયવતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભગતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દૃશ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે. બરટ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે ક્યાંય બરડાનો ઉલ્લેખ નથી. ગ્રીક સાહિત્યમા બાર્ડાક્ષીમાની નોંધ આપી છે. એમાથી નીકળતી નદી વરત્રોઈ(વગતુ)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમા મળી આવે છે. શત્રુજયમાહાત્મ્યમા જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુષ્ટ વિદ્યાધર આ ગહેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરટ’ કહેવાયો હતો.

સર્ગ સાતમામા જણાવ્યું છે કે પુડરીક પર્વત નજીક હગ્નિત્રેન નગરમા કોટિ દેવીઓના પરિવારવાળી સુહસ્તિની નામની જૈનધર્મવિરોધી મિથ્યાદષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાવોને તાબે કરી લીધા આ હસ્તિસેનનગર તે પાલીતાણા નજીકનું હાથસણી હોય એમ લાગે છે (હાથન નદિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હસ્તકવત્ર હતું) હાથસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યા આગળ મળી આવેલા મહેંગગન કૃષ્ણના વિં સં ૧૩૮૬ના એક ગિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે

આટલા સર્ગમાં સગવડવર્તીની વિગતમાં તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાઢે જઈ પ્રભાસપતિને તાબે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે નજીકમાં ચંદ્રપ્રતિએ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમાં આપી છે પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી એ જ સર્ગમાં આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડ (ખેટડ) હતું

સર્ગ નવમાંમાં સક્રિતપુર(અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુજય આવીને દ્વીપનગરને અલકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે ગિલાલિય ત્રીજીના હુસડીના વલ્લભી સવત્ ૩૮૫(ઈ ૬૬૯)ના તામ્રપત્રમાં પણ એ જ નામ મળી આવે છે આગળ જતાં એ સર્ગમાં લખ્યું છે કે ટકા નગરીમાં કૌશલ્યાએ શ્રીકૃષ્ણનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું ટાક ખાતે ખીજ-ત્રીજ સૈદ્ધાંતી જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી

દશમાં સર્ગમાં લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુકચ્છ (ભરૂચ) હતું આગળ જતાં ગિરનાર નજીક મુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે એ ક્યુ ગામ તે સમજાતું નથી પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમાં મુગ્રધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યા નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સર્ધાર હોઈ શકે એ અગાઉ ગજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં ‘તળેટી’ શબ્દ વિશાળ અર્થમાં વપરાયો છે

સર્ગ બારમાંમાં જણાવ્યા પ્રમાણે સલલામાનો પુત્ર દ્વાગકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો એ ગિરમાં આવેલ સમ્મીઆ હોઈ શકે પછી શખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું સ્થળ છે એ ઉત્તર શુન્ગતમાં આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે

શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં સૌગાપ્ત્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે આ માહિતીના વિગેષ અભ્યાસ ઉપગત મહાભાગત, ખૌદ્ જાતકો, જૈનાગમો, સ્કંદપુરાણાંતર્ગત પ્રભાસ, વન્દ્યાપથ, નાગગદિ ખગે, ગિરુપાલવધ, કયામરિત્સાગર, વસુદેવહિડી, પ્રાચીન તીર્થમાલાઓ તથા ઉન્ડીણું લેખો વગેરે પાઠથી સૌગાપ્ત્રની પ્રાચીન બૃહોળ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટી ખોટ પુગાય

શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌગાપ્ત્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક ખીજે નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે, દાં ૧૦, મહાભાગત રાજાના યાદવો અને મૌર્યો વચ્ચેના ગાળામાં ત્યા વસામાં કોણે કોણે ગત્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે



અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુલતાન અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આગાપલ્લી-કર્ણાવતીની બાજુમાં વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ ‘તારીખે અહમદશાહી’માં લખેલો, તે એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી એ ગ્રંથ ધ્રુવસી પદ્યમાં રચાયો હતો એમાંથી આશરે એકઝો જેત ‘મિરાતે સિદ્દરી’માં ઉતાવળમાં આવી છે, તે ‘મિરાતે અહમદી’માં પુરવણીમાં અપાયેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાંથી કેટલીક જેત રજૂ કરવામાં આવી છે એ જેતો પગથી માલૂમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(ન્યોતિય)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કદાચુ હતું તે એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૩ના જુલકાદ મહિનામાં આવ્યું હતું ૧ આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી હિં સં ૮૧૩નો એ મહિનો ઈં સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી-માર્ચમાં આવતો હતો

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીશત્રુજયતીયોદ્ધારપ્રવચ્ચ(લગભગ ઈં સં ૧૫૩૦)માં મળે છે એમાં “સંવત્ ૧૪૬૮ વર્ષે વૈશાખ વદિ ૭ રવૌ પુષ્યે ઘઠીમદાવાદ સ્થાપના ।” એવું નોંધેલું છે ૨ અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ને રવિવારે થઈ હતી પરંતુ એ દિવસે પુણ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જાણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી જોઈ એ એવું માલૂમ પડે છે ૩ આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં ‘સુદિ’ને બદલે ‘વદિ’ની

૧ The Mirat-i-Ahmadi Supplement (Trans by Syed Nawab Ali and C N Seddon), pp 4-5, રત્નમણિરાવ લીમરાવ, ગુજરાતનું પાટનગર અમદાવાદ, પૃં ૫૫-૫૬

૨ સં મુદિ જિનવિજયજી (૧૯૧૭), પૃં ૩૧

૩ ગુજરાતના રાજાઓની જૂની વશાવળીમાં સવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુણ્યનક્ષત્રની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે

સરતચુદ્ધ થઈ ગણાય ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, આતમને દિવસે ગુરુવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો ૮ વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે^૫ રવિવાર હોઈ શકે ખગે, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલ્લાદ (અર્થાત્ ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિં સં ૮૧૪નો મહોરમ (૧લો) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં ૧૪૬૮ની મિતિએ તો હિં સં ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે ! આમ મં ૧૪૬૮ની મિતિ સાથે હિં સં ૮૧૩ના ઝિલ્લાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ 'મિગતે સિદ્દરી' માં હિં સં ૮૧૩મા શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગરુનું બાધકામ હિં સં ૮૧૬ (ઈં સં ૧૪૧૩-૧૪) માં પૂરું થયું હોવાનું જણાવેલું છે^૬ આ દિનાબમા કવિ દુલ્લવીની ખેતો ઉતારેલી છે.

તારીખે દિગ્ગિન્મા, જે લગભગ એ જ સમયમા લખાઈ હતી, તેમા આ બનાવ હિં સં ૮૧૫ના આખરમા (અર્થાત્ ઈં સં ૧૪૧૩મા) બન્યો હોવાનું જણાવ્યું છે આ સમય ગરુનું બાધકામ પૂરું થયાનો હોઈ શકે

'આઈને અકબરી,' જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમા હિં સં ૮૧૩ના ઝિલ્લાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે^૭ એ દિવસે ઈં સં ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩૭ તારીખ હતી^૮

ઈં સં ૧૭૬૧મા (અર્થાત્ અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ 'મિગતે અહમદી' માં અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામા આવ્યો છે એમા હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલ્લાદ મહિનાની ૩૭ તારીખ, સવત ૧૪૪૯ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાચમની મિતિ અને સૂર્યોદયાત્ ૧૫ થી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુંડળી પણ આપી છે^૯

આમા વિક્રમ સવત ૧૪૪૯ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,^{૧૦} કાર્તિકાદિ વિક્રમ સંવત ૧૪૪૯મા એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખગે, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય^{૧૧} આથી એ વધુ

૪ ઈં સં ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી

૫ ઈં સં ૧/૧૦ના એપ્રિલની ૧૭મી

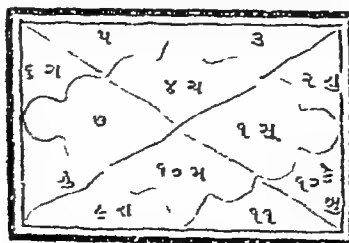
૬ ગુરુ સાધના-આત્મારામ મોનીગમ દીવાનજી (૧૬૧૬), પૃ ૨૩-૨૪

૭ Eng Trans by Blochman, Vol I, p 507 n

૮ હિજરી તારીખ સાથે વાગ આપેલો નથી બનતા મુખી મતજવાર હશે

૯ Supplement, pp 2-3

કુંડળી આ પ્રમાણે છે —



ગભીર વાધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ. સં ૧૪૧૧મા આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ. સં ૧૩૯૨મા આવે છે આ ૧૯ વર્ષનો ફેર ઘણો મોટો ગણાય ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમા સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્વના યનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામા આવતી આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમઝન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ. સં ૧૪૧૧ના ઝન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો આથી એણે એ અગાઉ ૧૯ વર્ષ પહેલા શહેર વસાવ્યું સભવતુ નથી ૧૨ આથી સવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળગ્ર અસંભવિત ફરે છે; હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે

‘મિરાતે અહમદી’મા આપેલી કુળી પ્રમાણે વડોદરાના શ્રી આપટેએ એના ફલાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે, ૧૩ પરતુ ગ્રહગણિતની દૃષ્ટિએ એ કુલીને તપાસતા એ શક ૧૩૧૪(ઈ. સં ૧૩૯૨)ના ગ્રહયોગો સાથે બધે બેસતી નથી એટલુ જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ. સં ૧૪૧૧)ના ગ્રહયોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી ૧૪ આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુળી એ બને કપોલકલ્પિત હોવાનુ ફલિત થાય છે

શ્રી ગિરિનિશકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુસ્મૃતિમા મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમા પણ સવત ૧૪૪૯ની વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરતુ ઉપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે શ્રી ગિરિનિશકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણભૂત ગણતા નથી

આથી શ્રી ગિરિનિશકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ. સં ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુળી બનાવેલી છે, જે ‘મિરાતે અહમદી’માની કુળીને ઘણે અંશે મળતી આવે છે ૧૬ એમા લગ્ન, ચંદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે, મંગળ, બુધ અને શુક્રની રાશિ

૧૨ અહીં ૧૪૬૮ને બદલે ૧૪૪૯ની લહિયાને હાથે સરતચૂક થઈ હોવાનુ ધારી શકાય, પરતુ શ્રી ગિરિનિશકર જોશીએ ટાકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમા શબ્દોમા જણાવેલ સખ્યા પણ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૯ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫)

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp 215-22)

૧૪ એ બને વર્ષમાં રાહુ મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે આમાં એને કન્યા રાશિનો કલ્પો છે શનિ અને ગુરુ જેવા મહ ગતિના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમા આપેલી રાશિમા ટોવાનો લેશમાત્ર સભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪) એ વર્ષોમાં આ ગ્રહો કઈ રાશિમાં હતા એને લગતુ ગણિત શુ. શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અને આ કામ માટે ગણી આપ્યું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું

૧૫ સવત્ત્વ નંદકૃતેન્દ્રકૈ પરિમિતે માસે સિતે માધવે

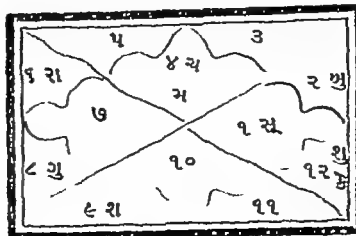
પદ્મ્યા ગુરુવાસરે દિનદલે ક્રમે ચ પુષ્યામિધે ।

નાથેનાથ સુમાળિકેન મનસા દત્ત મુદ્ધર્ત્તે યદિ (દા)

શ્રીપાત્શાહ-સુપ્રસાદેન અમદાવાદ તદા કારિતમ્ ॥

[શકરરાય અમૃતરાય, ‘અમદાવાદનો જીવનવિકાસ’, રત્નમણિરાવ ભીમરાવ, ગુજરાતનુ પાટનગર અમદાવાદ, પૃ. ૨૫-૨૬]

૧૬ એ કુળી આ પ્રમાણે છે



જુદી પડે છે. શ્રી રત્નમણિરાવના મન મુજબ આ કુઠળીનો ફલાદેશ 'મિરાતે અહમદી' માની કુઠળીના ફલાદેશ કરતા અમદાવાદની ડાગડિદિને વધારે સારી ગીતે લાગુ પડે છે. ૧૭

પરંતુ આ મિતિ તથા કુઠળીની ચોકસાઈ કરતાં, એ અને સકારપદ ઠરે છે. શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મગળવાગ હતો ને ત્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૧ની સાલ ચાલતી, ત્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૨માં એ નિધિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું. આથી એ મિતિમાં શક વર્ષ અને ઈસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી.

એવી રીતે એ વર્ષોના ગ્રહયોગોમાં શનિ, ગુરુ અને રાહુ જેવા મદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી ગણિ પ્રમાણે બિલકુલ બધબેસતા નથી.

અમદાવાદની વશાવળીમાં અહમદશાહે વિ. સ. ૧૪૫૧માં અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮માં એનું વાગતુ દર્યું એમ જણાવ્યું છે. ૧૮ પરંતુ અહમદશાહ સ. ૧૪૬૭ (ઈ. સ. ૧૪૬૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સહિત નથી. એ જ ગ્રન્થમાં ગુજરાતના રાજાઓની વશાવળીમાં અહમદશાહે સવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુણ્ય નક્ષત્રમાં પ્રથમ ગ્રહરમાં અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે. ૧૯ આ મિતિ શત્રુજયતીવોદ્ધાર પ્રખન્ધમાં જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે. પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ.

શ્રી હરિહરભાઈ ભટ્ટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતા, 'મિરાતે અહમદી' માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૯ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે હિ. સ. ૭૬૫ હોઈ, અસહિત માની, તેમાં જણાવેલી હિ. સ. ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે. ૨૦ હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતા, તેમણે ખરી તારીખ ઝિલ્લાદ મહિનાની ત્રીજી નહિ, પણ બીજી હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે. એ દિવસે સ. ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ. સ. ૧૪૬૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે.

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સર્વોદયાત ધડી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી કૃષ્ણમેએ એની કુઠળી તૈયાર કરી છે. ૨૧ એ સમયે કેનદ્રી પ્રમાણે અપનાશ ૧૫° ૪૦' હતા. શ્રી રત્ન-

૧૭ ગુજરાતનું પાટનગર અમદાવાદ, પૃ. ૭૮૫-૮૭

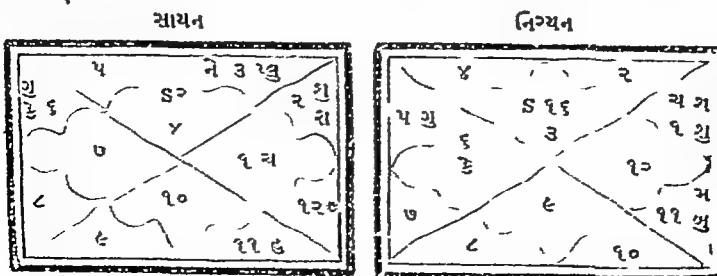
શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી' ની કુઠળીમાં ત્રીજી ભાગમાં કેતુ અને નવમાં ભાગમાં રાહુ હોવાનું જણાવે છે, ત્યારે શ્રી આપટે એમાં રાહુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમાં હોવાનું જણાવે છે. મૂળ કુઠળી ભેતાં આમાં શ્રી રત્નમણિરાવની સરવચ્ચ યઈ લાગે છે, ખગી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ ખગબર છે. શ્રી ગિરિભસકરે બનાવેલી કુઠળીમાં પણ ગાહુ-કેતુના સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે.

૧૮ રોબેસ સભાનાં હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ. ૨૫૪

૧૯ એમન, પૃ. ૫૧-૫૨

૨૦ બ્યોલિયર્ડસન, વર્ષ ૨, અક ૧૦-૧૧ (ઓક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૫૫૧), 'અમદાવાદની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃ. ૧૬-૨૦)

૨૧ કુઠળી આ પ્રમાણે છે



મથિરાવે આ નવી નિરયન કુંડલીના ગ્રહયોગોના ક્ષાદેશનો વિચાર કરતા નોંધ્યું છે કે એ ક્ષાદેશ અમદાવાદની જૂત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી શ્રી દિનકર કૃષ્ણસેએ આ સમયની સાચન કુંડળી પ્રમાણે ક્ષાદેશ વિચાર્યો છે, ૨૨ તે પથ્ય એને બરાબર લાગુ પડતો નથી ૨૩

ફલજ્યોતિપત્રની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ય આ કુડળી વિચિત્ર હોવાનું માલૂમ પડે છે. 'તારીએ અહમદશાહી'નો કર્તા હુલવી શિરાઝી સ્પષ્ટ જણાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગણિત બાજુનારા અને અગમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કલાવ્યુ હતું. માણસના જન્મનો સમય આપણા હાથમા હોતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે. આથી, બાદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહૂર્ત કલાવ્યુ હતું, ત્યારે એ મુહૂર્ત મુહૂર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે. એ દૃષ્ટિએ બેતાં કિલકાદ માસમા સૂર્ય મીન રાશિમા હતો ભારતીય મુહૂર્તશાસ્ત્રમા આવા શુભ કામ માટે હાલ તો મીનાઈનો સમય નિષિદ્ધ મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પદરમી સદીના આરભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કહેવું મુશ્કેલ છે. છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, મૂર્ત્યુ, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ ભાગ્યે જ પસંદ કરે એ સ્પષ્ટ છે. ૨૮ શ્રી રત્નમણિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહૂર્ત મુસ્લિમ નજીમીઓએ કાઢ્યુ હોય, ૨૫ તો તેમની મુહૂર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દૃષ્ટિએ પણ આ અહયોગ તપાસવા રહે.

દાહ્યાય પણુ આ ગ્રહયાગ તપાસવી રહે

ફલભ્યોત્તિપ તથા મુર્હતશાસ્ત્રની દષ્ટિએ ગમે તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈ એ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી ફણુમેએ બનાવેલી કુંડળી પરથી એટલું સ્પષ્ટ થાય છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ માં જણાવેલી કુંડળી તેમ જ શ્રી ગિરિભશકર જોશીએ બનાવેલી કુંડળી શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મદગતિના ગ્રહોની પાંખતમા ઈં ૨૦ ૧૪૧૧મા કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમા લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ ૨૬ પાંખતમા ઈં ૨૦ ૧૪૧૧મા કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમા લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ ૨૬ પાંખતમા ઈં ૨૦ ૧૪૧૧મા કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમા લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ ૨૬

શ્રી ફણુમે જણાવે છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ વગેરેમા આપેલી કુંડળીઓમા જે ગ્રહોની સ્થિતિ છે, તે આસપાસના એકસો વર્ષનું ગણિત તપાસતા પણ મળતી નથી આથી ગ્રહગણિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડળીઓ અવાસ્તવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે આથી કુંડળી, મુર્હત અને ફલાદેશની વાત પડતી મૂકવી ઇષ્ટ છે

અનંદલાલજીની વાન પડતી મૂકવી દિશુ છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતા, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ખીજ તારીખ અને ગુરુવાર (તા. ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ઈ. સં. ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુશ્રુતિ પ્રમાણે સવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા. ૧૭મી એપ્રિલ ઈ. સં. ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સહવિત હોવાનું ફક્ત થાય છે એ બે પ્રકારના સાધનોમા સહતતતનો અમલ અને 'તારીખે અહમદશાહી'ની સમકાલીનતા જોતા, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિ. સં. ૮૧૩(ઈ. સં. ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણભૂત ગણાય

૨૨ નયોત્તિપદ્ધતિ, વર્ષ ૧, આંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦), “અમદાવાદ-ગુજરાતી પાઠનગર” (પૃ ૬૪-૬૮)

૨૩ રત્નમણિરાવ, ગુજરાતનો સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ઇસ્લામ યુગ, ખંડ ૨, પૃ. ૬૧૫-૧૬

૨૪ એપ્રિલ, ૧, પૃ ૬૧૦-૧૫

૨૫ એનન, પૃ ૬૧૧, નોંધ ૩

૨૫ એનન, પુ૦ ૬૧૧, નોંધ ૩
૨૬ ત્રીસ વર્ષે રાશિ બદલતો રાશિ ઈ૦ સ૦ ૧૪૧૧માં ત્રેપ રાશિમાં હતો, બ્યારે એ બે કુશળાઓમાં એને ધન રાશિમાં જણાવેલો છે, અઢાર વર્ષે રાશિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમાં હતો, બ્યારે એને એ બે કુશળાઓમાં કન્યા રાશિનો કહ્યો છે, ને બાર વર્ષે રાશિ બદલતો શુક્ર ત્યારે સિંહ રાશિમાં હતો, બ્યારે એને એ બે કુશળાઓમાં વૃશ્ચિક રાશિમાં જણાવ્યો છે !

તો સં ૧૪૬૮ (ઈં સં ૧૪૧૨) ની મિતિ પાછળ ખીલ કર્મ વાપ્તવિક ભૂમિદા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગૃહથી કરી હતી તે એ ગદ્દ દિં સં ૮૧૫ના આખરમા કે દિં સં ૮૧૬ (ના આરભ)મા પૂરો થયો હતો ત્યારે ઈં સં ૧૪૧૨નો હિનાળો હતો ઈં સં ૧૪૧૧ના કેશુઆરીમા ગટનુ બાધકામ શરૂ થયું તે ઈં સં ૧૪૧૨ના માર્ગ-એપ્રિલમા પૂરું થયું, તો ઈં સં ૧૪૧૨ના એપ્રિલમા આવતી વિં સં ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગટના વાસ્તુપ્રવેશની હતો? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સનાન્યત વાસ્તુનું બાધકામ પૂરું થતા પહેલાં કરવામા આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતા આ અસંભવિત નથી.

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગટના બાધકામથી કરવામાં આવી, તે ગટનુ ખાતમુકર્ન ઈં સં ૧૪૧૧ની રમી કેશુઆરીએ, સમ્પત્ત એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઈં સં ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગટના બાધકામનુ પૂરું થયું ઈં સં ૧૪૧૨ના માર્ગ-એપ્રિલમા થયું હોવાનુ માલુમ પડે છે.



ઘોઘાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો *

કાંતિલાલ કૂલચંદ સોમપુરા

નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

ઘોઘા ખલાતના અખાતના પશ્ચિમ દિનારે આવેલુ પ્રાચીન બદર છે ભાવનગર વચ્ચે એ પહેલાનુ એ છે ભાવનગરથી તે ૨૨ ૪ કિમી. દૂર આવેલુ છે પ્રાચીન સમયથી જ ઘોઘામા જૈનોની વસતિ સારા પ્રમાણમા હતી જૈનોની પ્રાચીન બહોળલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મંદિરો— નવખમ્બ પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રપ્રભુ તથા છરાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યા આવેલા છે તેમા નવખમ્બ પાર્શ્વનાથનુ મંદિર સુવિખ્યાત છે તેના વિશાળ પ્રાગણુમા નેમિનાથ, સમવસરણુ, સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથના મંદિરો આવેલા છે

આ લેખોમાની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોના, સૂરિઓના, ગચ્છોના, જ્ઞાતિઓ અને અટકોના, ગ્રંથોના તથા સ્ત્રીપુરુષોના નામની સૂચિઓ લેખમા આપેલી છે તે ઉપરથી ઇસ્ટની ૧૩મી સદીમા ઘોઘાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગચ્છો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે વળી, આ સમયથી જ બહુધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિરોધ ભાવ પણ પ્રગટ થતો વગ્તાય છે ગુજરાતમા મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સવિરોધ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનુ આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે વળી, ઘણાખરા લેખોમા મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂગિનુ નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામા ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે લેખોના સમય દગમ્યાન

* 'ઘોઘાનો જૈન પ્રતિમાનિર્ણય' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન દાણી તથા શ્રી હરિશંકર પ્રમ. શાસ્ત્રીએ એક ટૂકો પત્રિચયલેખ પ્રકટ કર્યો હતો (કામ્બેસ ગુજરાતી ત્રૈમાસિક, જાન્યુ-માર્ચ ૧૯૬૫) ઘોઘાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્કર્ષ લેખોની વાચના અમને શ્રી દાણીએ મોકલી આપી છે તે માટે અમે શ્રી દાણી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના નણી છીએ પ્રગટ લેખોમા ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિગત માહિતી રજૂ કરી છે

પ્રોધાના જૈન મમાગમા શ્રીમાલી અને મોટ જાતિનાં પ્રાણલ્ય અને વૃદ્ધિ હજે તેમ લાગે છે. મથળનામમા એક ૧૧ નામ 'વિવરાગપુર'નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતુ નથી

પ્રસ્તુત અટાર પ્રતિમાલેખો નીચે પ્રમાણે છે .

- (૧) સવન ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મ્હા)લુગરછે માવ વદિ ૯.
- (૨) સવન ૧૨૭૯ વર્ષે ૮ ચેષ્ટ વદિ ૭ શ્રી વાયટીયગરછે શ્રી જિનદત્તસૂરિસતાને વિવરાગપુર વીજણુ(ત) માતૃં મનુ શ્રેયોર્થ્ય શ્રી આદિનાથ કાગિત ।
- (૩) સવન ૧૨૯૬ મોટ જાતીય જલ્લોધગચ્છીય રાજમીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ શ્રેયોર્થ્ય નેમિનાથ જિમ કાગિત ॥ પ્રતિષ્ઠ જલ્લોધગચ્છે દેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હરિભદ્રસૂરિસિ ।
- (૪) સવન ૧૨૯૬ માવ મુદિ ૧૧ શ્રીમાલજાતીય શ્રેં પાસેગનસુતા વાવિણિ શ્રેયોર્થ્ય શ્રી રિપલદેવ જિમ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી ગ્લ(વ)નમ્હાનિસિ ।
- (૫) સવન ૧૨૯૭ વર્ષે ચેત્ર વદિ ૫ ભોમ મહાં કાકલ મીવમીહ સહિતેન પિતૃ જિ . કાગિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી દેવસૂરિશિષ્યે પ્ર સૂરિસિ ।
- (૬) સવન ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ મુદિ ૪ નતૌ શ્રેં દેકુટ્ટી માદકારણુ (પિ) ત । શ્રી દેવ મહાવીર.... જિમ વાયગરછે પ્રતિષ્ઠિત શ્રી હવદેવસૂરિસિ ॥
- (૭) સવન ૧૩૦૫ આષાઠ મુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિ સૂરિ શિષ્યે શ્રી જિનેશ્વર સૂરિસિ પ્રતિષ્ઠિતા । સા .. શ્રાવણુ કાગિતા ॥
- (૮) સવન ૧૩૦૫ આષાઠ મુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન તિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિસિ પ્રતિષ્ઠિતા આ . . (લૌ) લ શ્રી વજ્રકારિતા ॥
- (૯) સવન ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય શ્રેં જયતાસુત આસલેન સ્વભાર્યા માતૃરાદેવિ શ્રેયોર્થ્ય જિમ કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી (સો)મચ્છ સૂરિસિ ॥
- (૧૦) સવન ૧૩૨૯ વૈં ૧૦ ૯ ચુકે પિતૃ સાગા માતૃ શ્રી લૂણદેવિ શ્રેયમે રવીલા ભીમાબ્યા શ્રી આદિનાથ જિમ કાગિત શ્રી જલ્લદચ્છીય શ્રી ગુણાદર મુદિસિ પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૧) સવન ૧૩૩૩ વૈનાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જાતીય શ્રેં સાગલુ સિંગાદેવિ શ્રેયોર્થ્ય મુત નરસિહેન શ્રી મહાવીર જિમ કાગિત શ્રી હેમનિશ્વરસૂરિણા ઉપદેશેન ॥
- (૧૨) સવન ૧૩૩૪ વૈનાખ મુદિ ૪ મુતેન ૯૦ ઉમ્મણુકેનાકપા . ન દુવજના શ્રેયમે શ્રી આદિનાથ જિમ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત ક્ષનાપચ્છીય શ્રી નરભદ્રસૂરિસિ ॥
- (૧૩) સવન ૧૩૩૪ પ ચતૌ શ્રેં કુલ મું પાસદેવ મું વીરપાલ . . ના રતના જયતા વીરપાલ મું પદમસીહેનભાર્યા પદ્મવતિ પાદ્મલુદેવિ . પ્ર . . (ચ) દેવ શ્રી પાર્શ્વનાથ જિમ કાગિત ॥
- (૧૪) સવન ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ મુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જાતીય શ્રે શ્રેય તત્તયગસિંહ શ્રી પાર્શ્વનાથ જિમેન દેવ શ્રી શાંતિનાથ જિમ કાગિત ॥
- (૧૫) વિં સં ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ મુદિ ૧૫ લુધુભાનુ ધનપાલ શ્રેયોર્થ્ય વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ જિમ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૬) સવન ૧૩૪૧ વર્ષ જ્યેષ્ઠ મું ૧૦ શુધે લખમગીહેન સદ્ગજ ભાર્યા સદ્ગજદેવિ શ્રેયોર્થ્ય શ્રી પાર્શ્વનાથ જિમ કાગિત ॥
- (૧૭) સવન ૧૩૪૬ ચેત્ર મુદિ ૧ ભોમે પિતૃ સમન્સિંહ જુદલભાનુ સોદ્ગ શ્રેયમે શ્રેં ગ્લેન શ્રી શાંતિનાથ કાગિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી પશોમ્હાસૂરિશિષ્યે શ્રી વિશુધપ્રભસૂરિસિ ॥

(૧૮) સંવત ૧૩૫૯ મોટ જાતીય ૬૦ દેહકેન માતૃ હીગલ પુણ્યાય િંચ કાગિત પ્રતિ
શ્રી જાત્યોધગચ્છે શ્રી હરિપ્રભસૂરિણિ ॥

આ અટાર લેખો(૧-૧૮)નો સમયપટ સં ૧૨૭૬(ઈ.સં ૧૨૨૦)થી સં ૧૩૫૯ (ઈ.સં ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે. આ અમથે શુભરાતની ગાદી પર સોલકી ગજાઓ ભીમદેવ ખીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુન સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ.સં ૧૨૨૫-૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ.સં ૧૨૪૨-૧૨૪૪) અને વાઘેલા-સોલકી વગના રાજવીઓ હતા આમ આ સમય દગમ્યાન સોલકીની મુખ્ય શાખાનો અત અને ઉપશાખા વાઘેલા-સોલકીનો ઉત્પત્તે તેમ જ અગત જોવામા આવે છે

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં ૧૨૭૬ (ઈ.સં ૧૨૨૦), (૨) સં ૧૨૭૬ (ઈ.સં ૧૨૨૩), (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ઈ.સં ૧૨૪૦), (૫) સં ૧૨૯૭ (ઈ.સં ૧૨૪૩), (૬) સં ૧૨૯૮ (ઈ.સં ૧૨૪૪), (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ઈ.સં ૧૨૪૯), (૯) સં ૧૩૧૧ (ઈ.સં ૧૨૫૫); (૧૦) સં ૧૩૨૯ (ઈ.સં ૧૨૭૩); (૧૧) સં ૧૩૩૩ (ઈ.સં ૧૨૭૭), (૧૨-૧૩) સં ૧૩૩૪ (ઈ.સં ૧૨૭૮), (૧૪) સં ૧૩૩૭ (ઈ.સં ૧૨૮૧); (૧૫) સં ૧૩૪૧ (ઈ.સં ૧૨૮૫), (૧૬) સં ૧૩૪૪ (ઈ.સં ૧૨૮૮); (૧૭) સં ૧૩૪૬ (ઈ.સં ૧૨૯૦), અને (૧૮) સં ૧૩૫૯ (ઈ.સં ૧૩૦૩)ના છે

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩-૪) સં ૧૨૯૬ (ઈ.સં ૧૨૪૦)ના છે તે પૈકી એક લેખ- (૩)મા મિતિ કે વાર આપેલ નથી; તો ખીજા લેખમા મિતિ આપી છે પણ વાગનો ઉલ્લેખ નથી ખીજા બે લેખ (૭-૮) સં ૧૩૦૫ (ઈ.સં ૧૨૪૯)ના છે બનેમા મિતિનો ઉલ્લેખ ક્યો છે, પણ વાગનો નિર્દેશ નથી સં ૧૩૩૪(ઈ.સં ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨-૧૩) તે પૈકી એક લેખ(નં ૧૨)મા મિતિનો ઉલ્લેખ ક્યો છે, પણ ધસાગના કાગળે વાગ વચાતો નથી ખીજા લેખ- (નં ૧૩)મા મિતિ અને વાગનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વચાય છે, પણ માસ-પખવાડિયાના અલગે ધસાઈ ગયો હોવાને કાગળે વાગી શકાતા નથી

આ અટાર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં ૩, ૯ અને ૧૮)મા માત્ર માલનો જ નિર્દેશ ક્યો છે અને મિતિ, વારની વિગત મળતી નથી વળી છ લેખો(નં ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)મા અનુક્રમે ભોમ (મગળ), ગનિ, શુક, શનિ, સોમ, ભોમ(મગળ)વાગનો ઉલ્લેખ ક્યો છે બાકીના લેખોમા વાગનો નિર્દેશ ક્યો નથી આ અટાર લેખો પૈકીના નં ૧ અને ૪મા માત્ર માસનો અને નં ૫ અને ૧૭મા ચૈત્રનો, નં ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪મા વૈશાખનો, નં ૨, ૧૫ અને ૧૬મા જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં ૧ તથા ૮મા અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ ક્યો છે

આ સર્વ લેખોનુ લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે તેમ છતા ધસારાને કાગળ કટલાક લેખોની વિગતો બસાઈ ગઈ છે દાં તં, નં પના લેખમા પિતૃ પછીના અક્ષરોમા પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ધસાઈ ગયો હોગ છે લેખ નં ૭મા િંચ ભગવનાં વ્યક્તિનુ નામ ધસાઈ ગયુ છે લેખ નં ૮મા જેમની પ્રેરણાથી ઋષભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનચમ્પસૂરિના શિષ્ય સૂરિનુ નામ તથા પ્રતિમા ભગવનાં વ્યક્તિનુ નામ ધસાઈ ગયેલ છે લેખ નં ૧૨મા વાગ બસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના શ્રેયાથે આદિનાથનુ િંચ ભગયુ છે તે વ્યક્તિનુ નામ ધસાઈ ગયુ છે લેખ નં ૧૩મા માસ, પક્ષ અને અતિમ પક્ષિના કટલાક અલગે વસાઈ ગયા છે નં ૧ના લેખમા સવત અને ગચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય ખીજા કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી આથી બાકીનુ લખાણ સલવત બસાઈ ગયુ હશે તેવુ અનુમાન થાય છે લેખ નં ૫, ૯ તથા ૧૮મા તીર્થકગેના નામનો ઉલ્લેખ ન કગતા માત્ર િંચ ભગવ્યાનો જ નિર્દેશ ક્યો છે

સૂચિ

(જમણી આડુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નળ સૂચવે છે.)

તીર્થંકરોનાં નામ^૧

આદિનાથ (અપભ્રંશ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૧)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓના નામ^૨

ગુણાદરસૂરિ ^૩ (બૃહદ્ગચ્છ)	૧૦
જિનન્દસૂરિ ^૪ (વાયટીયગચ્છ)	૨
જિન નિસૂરિ ^૫	૭-૮
જિનેશ્વરસૂરિ ^૬	૭-૮
અવદેવસૂરિ ^૭ (વાયટીયગચ્છ)	૬
દેવસૂરિ ^૮ (ગ્નસ્યોધગચ્છ)	૩, ૫
નરહરસૂરિ	૧૧
પ્ર... (૪) દેવ (૧)	૧૩

- ૧ અષ્ટા પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌદ પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો હસ્તલેખ કર્યા છે અને તે પૈકીની ૯ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બન્ને પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પડેલી સૂચનાય છે.
- ૨ પ્રતિમાલેખ નં ૫ અને ૧૩ના સૂરિના નામ વચ્ચે નળ હોય તેમ લાગે છે, ત્રયાં લેખ નં ૧૪, ૧૫, ૧૬ના સૂરિના નામનો હ લેખ નથી.
- ૩ આ એ જ સૂરિ લાગે છે કે જેમણે સુવત ૧૨૬૬માં ન નારુનનૂત 'યોગત્તમાલા' પદ વૃત્તિ સ્થી દોવાનું નોંધાયું છે (ભૌં ૬૦ દેસાઈના જૈન સાહિત્યનો સંગ્રહ ઈલિટાસ, પૃં ૩૬૭, પર્નિં ૭૬ પૃં ૫૭૧.)
- ૪ શ્રી જિનન્દસૂરિ સં ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયટ) નામના થયા તેમજે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ ગ્રંથો છે તેઓ વગુપાલની સાથે રાનુજયની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુદૃઢસંકીર્તનના જણાવ્યું છે અવદેવસૂરિ તેમના નિન્ન હતા (જૈન સાં ૫૦ ૦૦ પૃં ૩૬૧, પર્નિં ૮૬૬) અવદેવસૂરિનો હસ્તલેખ અહીં લેખ નં ૬ના થયેલો છે.
- ૫ અહીં સૂરિના નામના એક અષ્ટા પ્રસાદ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખના તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેશ્વરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેશ્વરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ દોવા જેડે આ સૂરિએ શ્રુતિ નેનિવદ બાદગાદિને જૈનર્મી બનાવ્યા હતા આ બેદિના સુત્રે સં ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દી ૧૧૩૦ તેમના પદવગ નિન્ન જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જૈન સાં ૫૦ ૦૦ પૃં ૩૭૦, પર્નિં ૮૬૬)
- ૬ ગુઓ દિપણ નં ૩ અવદેવસૂરિ ચૌનવિયાના બાગે નાદકા હતા (જૈન સાં ૫૦ ૦૦, પૃં ૩૮૧, પર્નિં ૮૬૬).
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતનાં 'પ્રમથનચરિત્ત' ગ્રંથ દત્ત તેની એક દગ્ગમત આદિમાં પ્રવર્તેક કાલિવિગચ્છ પુનઃ-લગ્નમાં છે (જૈન સાં ૫૦ ૦૦, પૃં ૩૮૦, પર્નિં ૪૬૬)

પ્ર (મૂર્તિ)	૫
યશોભદ્રમૂર્તિ	૧૭
ગ્ન(વ)તમૂર્તિ	૪
વિષ્ણુપ્રભમૂર્તિ	૧૭
(સો)મયદ્રમૂર્તિ	૯
હરિપ્રભમૂર્તિ (જ્ઞત્યોધરગચ્છ)	૧૮
હરિભદ્રમૂર્તિ (જ્ઞત્યોધરગચ્છ)	૩
હેમતિલકમૂર્તિ	૧૧

ગચ્છોનાં નામ

(૧) કનાપલ્લીય	૧૨
(૨) જ્ઞત્યોધર	૩, ૧૮
(૩) બૃહદ	૧૦
(૪) ક્ષમ્હાણુ	૧
(૫) વાયડીય કે વાયટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ^{૧૦} અને અટકો^{૧૧}નાં નામ

૧ કં (કંકર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોટ (જાતિ)	૩, ૧૮
૩ રાણુ (અટક)	૩
૪ શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૯, ૧૧, ૧૪

- ૮ ચક્રગચ્છમાં વિષ્ણુપ્રભમૂર્તિ નામના સૂરિ ઘર્ષ ગયા છે તેમના એક શિષ્ય પદ્મપ્રભસૂરિએ સુનિસુન્નતચરિત (પિટર્મન ઉચ્ચતપ્રતોનો રિપોર્ટ નં ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કૃત્યચરિત (જેની સં ૧૩૦૮ની ૮૨૨પ્રત જેસલમેરના જ્ઞકારમા છે) રચ્યાં હતાં (જેનં સાં ૧૦ ૪૦, પૃં ૩૬૬, પરિં ૫૬૬) આ લેખના વિષ્ણુસૂરિ ઉપર્યુક્ત ચક્રપ્રભસૂરિના શુરુ હોવાનું અનુમાન છે
- ૯ આ લેખના (સો)મયદ્રસૂરિ પ્રસિદ્ધ વાદિદેવસૂરિના શિષ્ય જયમગલસૂરિના શિષ્ય હોવાનું અમારું અનુમાન છે સોમચક્રમૂર્તિએ નં ૧૩૨૬મા વૃત્તરત્નાકર નામના ૪૬ના ગ્રંથ પર ટીકા લખી હતી
- ૧૦ લેખોમા મોઢ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરીકે ઉલ્લેખ થયો છે આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદભવગ્રથાન—પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર મમાજ સાથે મંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમા મોઢ અને શ્રીમાલી જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાણિયાઓમા જેમ પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમા પણ તે જૈન વાણિયાના વર્ગ સાથે મંકળાયેલી છે લેખોમાં નિરૂપિત ઠક્કર અને સાહ (શાહ) અટક બ્યાપારીવર્ગની સૂચક છે
- ૧૧ પ્રગ્નુન ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં આત્રતી શ્રેં (શ્રેષ્ઠી), મહાં (મહાજન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઔપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી
- ‘શ્રેંશી’ શબ્દ ગુપ્તોના અભિલેખોમાં ગામના શ્રીમત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે તેઓ વેપાર ઉપરાંત નાણાં ધીરધારનો ધંધો પણ કરતા હતા આ પ્રણાલિકાને અનુસરતી વ્યક્તિ માટે ‘શ્રેષ્ઠી’ શબ્દ ભારતમાં લાંબા સમયથી પ્રચલિત છે એનું હાલનું રૂપાંતર ‘ગેઠ’ શબ્દમાં મળે છે
- મહાં એ ‘મહાજન’, ‘મહામાત્ય’, ‘મહત્તર’ વગેરેનું સરોપ સહવે છે લેખ નં ૫માંનો ઉલ્લેખ જો

મુશ્વળોનાં નામ

વિઘ્નરાગપુર ૨

શ્રીપુરુષોનાં નામ

શ્રીઓનાં નામ

વસુવનિ	૧૩	ગાવિણિ	૪
પારદુગદેવી	૧૩	સદગ્રહદેવી	૧૬
માતૃગદેવી	૯	સિંગારદેવી	૧૧
માદગણુ	૬	હીરલ	૧૮
ગરુડ	૨	હુવગના	૧૨
લગુદેવિ	૧૦		

પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	રત્ન	૧૭
ઉશ્નિષ્ઠ	૧૨	રતના	૧૩
હીરલ	૫	ગ્વીલા	૧૦
હુવલ	૧૩	ગગમીદ	૩
ગયના	૯, ૧૩	લખમમીદ	૧૬
દેકુ	૬	વડયુ	૮
દેનડ	૧૮	વિગયસિદ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયગસિદ	૧૪	વીગમ	૧૪
નગસિદ	૧૧	વીજણુ (૧)	૨
નાગપાલ	૩	સમગસિદ	૧૭
પદ્મસિદ	૧૩	સાગણુ	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાગા	૧૦
પાસડ	૪	મીવમીદ	૫
પાસદેવ	૧૩	મોહડ	૧૭
બીમાબા	૧૦		

‘નહાનાત્ય’ના અર્થના યદાવવાના આવે તો મહાનાત્ય ‘કાકલ’ કાણ અને આ અનયના ઉત્તિહાસના નેત્ર કેષ અને કેટલુ મહત્ત વગેરે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થાય તેમ છે

‘લકુ’ શબ્દ ઐશ્વર્ય સનયના અભિવ્યક્તિના ગુણવત્તા સર્વપ્રથમ દગ્ગોચર થાય છે ‘લકુ’ શબ્દ અપ્યદ નામના પુના કે લગ્નીરસાગ્ની સાથે વપરાતો હતો ગાઆદના તે નાના અને ગાણ વર્ગના ગ્થાનિક અધિકારી માટે વપરાતો હોવાનું આવૃત્તિ પડે છે ગુણવત્તા દાવખા હાજર અને લાઠિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ લાગે છે લકુ, લકુમાનો ‘લકુ’ શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રયોજતો આ અર્થના તે દંતુની પહેલી સ્ત્રીના એક અભિવ્યક્તિના ઉચ્ચેઆયેવ છે (મોનિયર વિલિયમ્સ ‘સમૃદ્ધ કોશ’, પૃ. ૮૩૦)

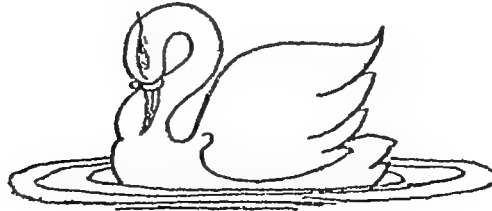
‘ગાલુ’ (લેખ નં. ૨)ની અટક પ્રાકૃત ‘સાલુક માધી ઉદનવેલી લાગે છે

આ ધાતુ પ્રતિમાલેખોમા મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓનાં જે નામો મળે છે, તેના વર્ગિકરણો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સ્ત્રીપુરુષોના વણા સમ્પ્રદાય નામો મિશ્ર સમ્પ્રદાય (Non-Sanskrit) - મા રૂપાતર પામ્યા છે વળી, તેમાંના કેટલાક પ્રાકૃતમાથી ઊતરી આવેલા જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયા છે સામાન્યતઃ આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમા વહેંચી શકીએ (૧) શુદ્ધ સમ્પ્રદાય, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સમ્પ્રદાય, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત

નાગપાલ, નરસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્થ, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સમ્પ્રદાયે વપરાતા જોવા મળે છે, તો ગજગીહ, સીવગીહ, જયતા, રવીલા, ભીમાલા, ગતના, વીરમ, નયગસિંહ, લખમસિંહ, રાજુ, લણદેવી, માતુરદેવી, સિંગારદેવી વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસમ્પ્રદાય પદ્મવતી કરે છે વીરણ, પાસડ, કાકલ, દેડ, વડણ, આસલ, સાગા, સાગણ, હુવજના (?), કુજલ, પામદેવ, સોહડ, દેદાક, વાવિણિ, માદકરણ, પાદહણદેવી, સદહણદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના અરૂપોમા દુઓચર થાય છે

જે નામોને અંતે સિંહ, પાલ, દેવી કે વતી શબ્દ આવે છે તે બહુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યા છે, દા. તં, પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમગસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લણદેવી, પદ્મવતી પણ ક્યારેક આવા નામોના પૂર્વે આવેલ અરૂપ વિકૃત પણ થયા છે, દા. તં પાસદેવ, માતુરદેવી, સિંગારદેવી, મદજલદેવી, સીવરીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)ગીહ પણ આવા જ વિકૃત તત્સમો છે અહીં તદ્ભવ નામો 'લ' (દા. તં, કાકલ, આસલ, કુજલ, હીરલ), 'ક' (દેદાક, ઉદ્દણાક) આ (સાગા, રત્ના), 'લા' (ગવીલા, ભીમાલા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસડ, સોહડ), ૧૨ 'ણ' (સાગણ, વડણ, વીરણ), 'ધણિ' (વાવિણિ), 'હ' કે 'જી' (દેડ, રાજુ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રત્યયો લઈ રૂપવિધાન માધતા જણાય છે

- ૧૨ હોં કરે 'હ' અતવાળા નામો બહુધા શક કે ગુર્જર લતિવાચક હોવાનું મુશ્કેલ છે હોં સાંકળિયા તેમના મતને અનુમોદન આપતા જણાવે છે કે પ્રાચીન, ઓસવાન તેમ જ ધરકર્કટ જૈનોમા તે સામાન્ય હોય છે વિખ્યાત પૈથકગાદ રાજધાનની ગુર્જર લતિમાંથી ઊતરી આવ્યા હતા ગુર્જરો મધ્ય એશિયામાંથી પ્રથમ પલ્લભમા ગિર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજધાન અને ઉત્તર ગુજરાતમાં રથપાતર કર્યું સોલકી સમય દરમિયાન તેઓની રાજ્યમા અમલદારો તરીકે નિયુક્ત થતી તેથી તેઓ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાનિધાન અર્પણ કરવામા તેઓનો ફાળો મહદ્ અંશે હોવાનું ઘણા વિદ્વાનો સ્વીકારે છે આ પરદેશી જાતિએ ભારતમાં ગિર થયા પછી ભારતના ઇતર ધર્મોની માફક જૈન ધર્મને પણ અગીકાર કર્યો હોવાનો સંભવ છે (હોં સાંકળિયા ગ્રંટીઝ ઇન હિસ્ટોરિકલ એન્ડ કલ્ચરલ બયોગ્રાફી એન્ડ ઇથનોગ્રાફી ઓફ ગુજરાત (૧૯૪૬, પૃના), પૃ ૧૪૦ તથા 'ઓરિજિન ઓફ ગુજરાત' જર્નલ ઓફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃ ૮૨-૮૭)



અંબડકથાના આંતરપ્રવાહો

સોમાભાઈ પારેખ

જૈન પુરાણવિદ્યામાં અખંડ વિદ્યાધરની કથા અને મહત્ત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું જોઈએ તેટલું ધ્યાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ્ પ્રો. જનુમદિદે અને પ્રો. એ. વેંબરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જોનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી મુનિરત્નસરિ-વિગ્નિન ગદ્યપદ્ધતિ 'અમ્બડકથા'ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી જૈન આગમો જેટલું જ સાન્નિધ્ય દાનિદાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યદ્વરે 'ત્રિપદ્ધિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર' મહાકાવ્ય છે, અને છતાં, ડૉ. હેલન જોહાન્સને તેનો કરેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સલા-ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય-વિષયક અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આવૃત્તિ હજી આપણી પાને તૈયાર નથી આવી જ મિત્રિ અખંડકથા-વિષયક 'અમ્બડકથા'ની છે તેરમા શતકમાં ગ્રંથાયેલી આ કૃતિની જાણેલી પ્રત મુનિમાનવિગ્નયે સંપાદિત કરી, શ્રીસત્સવિગ્નય ગ્રન્થમાલામાં ગ્રન્થાક ૧૬ તર્કિક, ૪૦ સં ૧૬૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે આ જ સરકૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મનસમાશ્લિષ્ટે કરેલો અનુવાદ (વિ. સં ૧૬૨૯ = ૪૦ સં ૧૫૮૭), પ્રો. બલવનરાય કં. હાલોરે સંપાદિત કરી ૪૦ સં ૧૬૫૭માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. મેં મારી ચર્ચામાં, સરકૃત કૃતિ 'અમ્બડકથા' અને પ્રો. બં. કં. હાલોર-સંપાદિત 'અખંડ વિદ્યાધર રાસ'નો ઉપયોગ કર્યો છે

અખંડકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાગ્રન્થો—ગુણાદ્યકૃત 'બૃહ કથા', શ્રીસત્સવિગ્નય વાચકરચિત 'વસુદેવ-હિંદી', શુદ્ધવામીકૃત 'બૃહકથાલોકસંગ્રહ', સોમદેવ-વિગ્નિન 'કથાસરિત્સાગર', ક્ષેમેન્દ્રકૃત 'બૃહકથામંજરી', આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય વિરચિત 'ત્રિપદ્ધિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર', 'પરિશિષ્ટ પત્ર' આદિ ગ્રન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, બધાંજે તેમાં મતલબ પડી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ વિષયક વાર્તાઓ—'સિંહાસનમંત્રી', 'વેનાવપત્નીસી' અને 'પચદશ'—પર આ અખંડકથાની પ્રમળ અસર પડેલી છે વિક્રમના ઉપર્યુન ત્રણેય વાર્તાવ્યંકના તેમ જ દરેક વાર્તાવ્યંકની અલગ ઉપવાર્તાના સ્વરૂપવટન, આયોજન, કથાવટનો અને સારકૃતિક પરંપરામાં

ધણુ સામ્ય છે ‘બૃહદ્કથા’, ‘વસુદેવ-હિંડી’, ‘બૃહદ્કથાજ્ઞોકસગ્રહ’ આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અંગઝકથા અને વિક્રમના વાર્તાચક્રોમા, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકમૂત્રે સાધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાતત્ત્વ દ્વારા થાય છે મુખ્ય વાર્તામાથી ઉપવાર્તાઓ ફટતી જાય છે એક ઉપવાર્તામાથી ખીજી, અને ખીજીમાથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ કૃત્યે જ જાય છે એમા દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલું જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપત્યના અગ તરીકે તેને શોભા અર્પે છે વિક્રમના વાર્તાચક્રો અને અંગઝકથાનું સ્વરૂપધટન આ રીતે એકબીજા સાથે ધણુ સામ્ય ધરાવે છે અંગઝકથામા સિંહાસનખત્રીખી, વેતાલપત્રીસી અને પચદ્વચત્રની વાર્તાઓના તાણુવાણુ સુધકૃ રીતે વણુચેલા છે

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અન્તરાય અને અવગોધોમાથી પુરુષાર્થ અને પરાક્રમો વડે બહાર આવે છે, તેમ અંગઝ પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ઘણા સાહસ કરે છે વિક્રમ અને અંગઝ બન્ને કાલ્પનિક વીર પાત્રો છે, છતાં તેઓના આંતર વ્યક્તિત્વ દ્વારા તેઓ જીવંત-જાગતી તરવરતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે વાસ્તવિક જીવનમા માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરગામાથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાથી તરી પાડે જતરી જે તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણુવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેવી જ માન અને પ્રશંસાની ભાવના, વિક્રમ અને અંગઝ આપણા હૃદયમા પેદા કરે છે

પ્રો. બ. ક. હાકોરે અંગઝકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે^૧

‘સિંહાસનખત્રીખી’ નામે આપણા ગસજૂથમા આવું જરૂરી પ્રયમપહેલું ગ્યાન આ ‘અંગઝ વિદ્યાધર રાસ’નું છે, સિંહાસનને જે ખત્રીશ પૂતળીઓ છે, જેમાની દરેક પોતાનો વારો આવતા એક કથાનક કહે છે એ ખત્રીશે પૂતળી મૂળ કોણ હતી, અને સિંહાસનમા કયાં શાને જેઠાઈજગાઈ ગઈ, તેની કથા જ આ ‘અંગઝ વિદ્યાધર રાસ’ એ ખત્રીશ પૂતળીઓ તે અંગઝ વિદ્યાધરની ખત્રીશ રાણીઓ અંગઝ એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન ક્ષત્રિયમાથી મહામોટો રાજા અને અનેક અલૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ ખત્રીશ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ ‘અંગઝ વિદ્યાધર રાસ’

આમ, પ્રો. હાકોરે અંગઝકથાને ‘સિંહાસનખત્રીશી’ સાથે ધણુ સામ્ય ધરાવતી, ‘સિંહાસનખત્રીશી’ની પૂર્વઆવૃત્તિસમી ગણાવે છે પણ ‘પચદ્વચત્ર’—વિષયક વિક્રમના વાર્તાચક્રના ભાગ અધ્યયન દગમ્યાન અંગઝકથાનું ‘પચદ્વચત્ર’ સાથે મને ધણુ સામ્ય લાગ્યું છે મુનિરત્નસૂરિએ ‘અંગઝચત્ર’ની પોતાની સંસ્કૃત કૃતિની પુષ્ટિપદામા ‘પચદ્વચત્ર’ અને ગોપબયોગિનીના સાન આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે -

યત્પુર્યામુજ્જયિન્યા સુચરિતવિજયી વિક્રમાદિત્યરાજા,
વૈતાલે યસ્ય તુષ્ટ. કનકનરમદાદિષ્ટર પુત્રિકાશ્રિ ।
અસ્મિન્નારુદ્ધ એવ નિજશિરસિ દઘૌ પન્ચદન્ડાતપત્ર
ચક્રે વીરાધિવોરઃ ક્ષિતિતલમનૃણા સોઽસ્તિ સવત્સરદ્ધ ॥ ૩૬ ॥
હત્યં ગોરવયોગિની વચનત. સિદ્ધોડ્મ્મદ્ધ ક્ષત્રિય.
સપ્તાદેશવરા સકૌતુકમરા મૃતા ન વા માવિન ।
દ્વાત્રિચન્મિતપુત્રિકાદિચરિત યદ્ ગદ્યપદ્યેન તત્ ।
ચક્રે શ્રીમુનિરત્નસૂરિવિજયસ્તદ્વાચ્યમાન વુધ્ધ. ॥ ૩૭ ॥

હત્યાચાર્યશ્રીમુનિરત્નસૂરિવિરચિત્તે અમ્મદ્ધચરિતે ગોરવયોગિનીદત્તમપ્તાદેશકરઅમ્મદ્ધકથાનક મમ્પૂર્ણમ્ ॥

‘પચદ્વંશ’ના વાર્તાચક્રમા દમની ગાજણ, બદ્ધ દંડની રેખા દોરી વચ્ચની દીવાલ કિન્ની કંઠે છે વિદ્યમ નેના પગદમી સૈન્ય વડે પાણુ એ દીવાલ તોડી ગઈતો નથી, ત્યારે તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યું કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી ગયાય? દમનીએ કહ્યું કે, માગ પાવ આદેશનું પાલન કરે, મેં આપેલા પાવ આદેશ નું પૂરા કરીય તો આ વચ્ચની દીવાલ તું તોડી ગઈય અમરકથામા પાગ અમર ગોરખ-યોગિની પામે આવે છે અને પોતે નિર્વન હોઈ, ધન અને ત્રિવિસિદ્ધિની યાચના કરે છે ગોરખયોગિની તેની પામે એક શરત મુકે છે કે, માગ આપેલા સાત આદેશનું જો તું પાલન કરીય તો તું અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂટ ધન પ્રાપ્ત કરી ગઈય આમ, બન્ને વાર્તાઓની સુખ્ય કથા સમગ્ર સંગ્રામી છે

આ આદેશ સાદસ અને પગદમી કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમાં મદવામા આવના અન્નગય અને અવગેત્રો જ છે, એમ કહી ગયાય ક્ષેમકરની ‘સિંહાસનહાસિનિદિશ’ ચૌદમા નવતમા આપણને પ્રાપ્ત વર્ષ ને પહેલા ‘સિંહાસનબત્રીશી’ની ફેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમા સારી પેઠે પ્રચલિત હતી, અને વાર્તાનાયક વિદ્યમા માર્ગમા અનેક અન્નગયો આવના, એવા ઉલ્લેખ મળે છે ભોજ ગજ જેવો સિંહાસન પર બેસ્યા ગય છે કે, ગત જ સિંહાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને ગજ વિદ્યમા સાદસ અને પગદમીની વાર્તા કહે છે, અને દરેક પૂતળી ગજ ભોજ સમક્ષ એક અવગેત્ર મુકે છે કે, જો તું આવા સાદસ અને પગદમી કરી શકે તો જ આ સિંહાસન પર બેસ આવી ગીતે, ગજ ભોજના માર્ગમા બત્રીશ અન્નગય હાલ કરવામા આવે છે ‘વેતાલપચીમી’નું વાર્તાચક્ર વિદ્યમા સર્વ વાર્તાચક્રોમાં પ્રાચીન છે એટલું જ નહિ, પણ ભાગતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમા પ્રાચીન ફેટલીક વાર્તાઓના પ્રતિરૂપ આ વાર્તાચક્રમા મળે છે લોકસુખે વહેતા સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘વેતાલપચીમી’ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે આ વાર્તાચક્રમા વિદ્યમ મૃતદેહને ખબે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને ઊંચડીને ચાલે છે મૃતદેહમા પ્રવેશવા વેતાલે વિદ્યમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખબે ઊંચડી, બોલ્યા વિના જો તું નકરી કંઈકા સ્થળે પહોંચીશ તો તું મને છતી રાડીય વિદ્યમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમા પ્રવેશવા વેતાલે વિદ્યમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયગે મૂકતો કે જેથી તેના ઉદ્ધેશ માટે વિદ્યમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવું પડતું આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી ઈસોટીએ ચલ્યો, પણ અન્ને વિદ્યમ વેતાલની આ સુન્નિ સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતાં તે વગર બોલ્યે ધારેલા અગ્રે પહોંચી ગયો આમ, ‘વેતાલપચીમી’મા સમસ્યા કે કોયગાતા સ્વરૂપમા, વીર પાત્રના માર્ગમા અન્નગય કે અવગેત્રો હાલ કરવામા આવે છે

અમરકથામા, અમર ગોરખયોગિની પામે જઈ, ધન, વિદ્યા અને ત્રિવિસિદ્ધિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અમરને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું પહેલા આદેશમા ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, હે અમર, તું પૂર્વ દિશામા જા અને ત્યાં ગુણુવર્ધન વાડીમા આવેલા શતચર્કના નામના વૃક્ષનું પાકુ ફળ લઈ આવ આ આદેશનું પાલન કરતા, અમર ભગવતી નામની બદ્ધ વિદ્યાઓની બાણુદાર સ્ત્રીના સપર્ષમાં આવ્યો ભગવતીએ અમરને કહ્યું કે, તું મારી પુત્રી ચત્રવતી સાથે કુદુકની રમત રમ અને રમતમા જો તું જીતીશ તો તે તને પરણુગે, અને જો તું હારીશ તો તારે ચત્રવતીની સેવા કરવી પડેગે અમર રમતમા ચત્રવતીને હારી ગયો; અને તે ચત્રવતીને પરણ્યો તેમ જ તેની પાસેથી નભગામિની, આદર્શિણી, કામિની અને ચિત્તિન-રૂપકરા—એ ચાર બદ્ધ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતચર્કના વૃક્ષનું પાકુ ફળ પણ મેળવી શક્યો ‘પચદ્વંશી’ની વાર્તામા દમની ગાજણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ છૂત રમવા આદેશ આપે છે એમા એવી શગત હોય છે કે, જે દેવદમની છતે તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી; પણુ જે વિક્રમ છતે તો વિક્રમ દેવદમનીને પરણે છેવટે વિક્રમ છતો અને દેવદમનીને પરણ્યો અખડકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે 'પચદ્'ની આ પહેલી વાર્તાનું ધણુ સામ્ય છે

અખડ ગોરખયોગિનીને ખીછ વખત મળ્યો ત્યારે ગોરખયોગિનીએ અખડને ખીન્ને આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમા હરિયધ નામના દ્વીપમા રહેતા કમલકાચન નામના યોગી પામેથી 'અધારી' નામનુ જ્ઞાન વસ્ત્ર લઈ આવ આ આદેશ સિદ્ધ કરતા, અખડ ગેલગપુર પટ્ટણના ગજા હસરાજની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમા આવ્યો આ ગુણવતીને મૂર્ધ તરફથી જ્ઞાન કાચણી ભેટ મળી હતી આ કાચણી અભેદ હતી ગુણવતી અને તેની ખીછ સાત સખીઓ સરસ્વતી પડિતા નામની જ્ઞાન વિદ્યાઓની જાણકાર બ્રાહ્મણ સ્ત્રીને ત્યાં લાણવા જતી હતી સરસ્વતીએ, યોગિનીઓ પામેથી ઉચી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આડેય વિદ્યાર્થીનીઓનુ યોગિનીઓને બલિદાન આપવા ગુપ્ત સકેત ક્યો હતો ગુણવતીએ આ સકેત જાણ્યો અને જ્ઞાન કાચણીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ બધી ગઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પડિતાનો લલ કરી ગઈ આ આડકથાનુ પ્રતિક્ષ આપણને 'પચદ્'ની 'ઉણ્ણદ્'ની વાર્તામા મળે છે સરસ્વતી પડિતા ઊમાદે સાથે, અને ગુણવતી ગજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે.

ત્રીજા આદેશમા, ગોરખયોગિનીએ અખડને આદેશ આપ્યો કે, સિંહલદ્વીપમા સોમચંદ્ર ગજાની પુત્રી ચંદ્રશા પામે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ આ રત્નમાલાની વાર્તા 'પચદ્'ની 'અલચદ્' અથવા 'રત્નમજૂપા'ની વાર્તાની પૂર્વ આવૃત્તિ છે 'અખડકથા'ની ચંદ્રશા 'પચદ્'મા રત્નમજૂરીના પાત્ર તરીકે આવે છે બન્ને વાર્તાઓમા રત્નમાલા અને રત્નમજૂપા જ્ઞાન વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે

ચોથા આદેશમા, ગોરખયોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અખડ નવલખ પાટણમાં બોહિચ્છ નામના વણિકને ત્યાંથી નવલખી માટ્ટી લેવા જાય છે બોહિચ્છ વણિયાની પુત્રી રૂપિણી પામે આ માટ્ટી હતી રૂપિણીએ અખડને કહ્યું કે, હુ તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપુ છુ તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચંદનને અજ્ઞરૂપ બનાવ અને પછી તેને તેનું મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો દલ કરી, તેની પામે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે અખડે રૂપિણીના કલા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અર્ધુ રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અખડને આપ્યા અખડની સિદ્ધિવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માટ્ટી સાથે અખડને પરણી

યોગિનીના પાચમા આદેશ પ્રમાણે, અખડ ઓગડમા આવેલા દેવકા પાટણમા, ત્યાંના ગજા દેવચંદ્રના પ્રધાન ધુલ્લિસાગર પાસેથી રવિચંદ્ર નામનો દીપ લાવવા જાય છે અખડે દેવકા પાટણમા જઈ, એક માલણને ત્યાં ઊતારો ક્યો માલણ માગફતે અખડે જાણ્યું કે, ત્યાંના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીડાતા હતા અખડે પોતાની સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી નગરના ઘણા દુખી લોકના દુખદર્દ દૂર કરવા માઝા માલણે આ વાત રાજા અને પ્રધાનને કહી રાજાએ અખડને પોતાની પામે બોલાવ્યો અખડે રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યું કે, ગજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પરણાવવામા આવે અને અર્ધુ રાજ્ય આપવામા આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પામેનો રવિચંદ્ર દીપ મને આપે તો તમાગ બન્નેનો જીવલેણ વ્યાધિ હુ મટાકુ રાજા અને પ્રધાને અખડની શરતો કબૂલ કરી અખડે રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યા, અને ગજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલણપુત્રી (પોતે જે માલણને ત્યાં ઊતર્યો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચંદ્ર દીપ લઈ પાછો ક્યો

ગોરખયોગિનીએ અખડને છઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકરોડિ નગરમા દેવચંદ્ર રાજા ગજા કહે

છે ત્યાના સોમેશ્વર નામના વિપ્ર પાસે સર્વાર્થશક્ત નામનો નવદૂધ દડ છે, તે તુ લઈ આવ્ય અખડે પોતાના ધ્યેયની ચિદ્ધિ માટે પ્રવાસ આપ્યો રસ્તામા તે એક યોગીના સમાગમમા આવ્યો યોગી પાસે બે ક્યા હતી—એક રક્ત ક્યા અને બીજી શ્વેત ક્યા રક્ત ક્યાના પ્રહારથી હરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત ક્યાના પ્રહારથી, સ્ત્રી હોય તે હરિણી બની જતી યોગી ધૂર્ત હતો તેણે ઊંચા પ્રદાગની ચિદ્ધિવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા દક્ષિણ દેશના ભોજપુર નગરના રાગ્નનુ યજમા બલિદાન આપ્યુ હતુ અને તે રાગ્નની પુત્રીને હરી ગયો હતો તે રાગ્નપુત્રીને યોગી હમેના હરિણીના સ્વરૂપમા ગખતો અખડે યોગીને હણી, રાગ્નપુત્રીને છોડવી અને રક્ત ક્યા તેમ જ શ્વેત ક્યા પ્રાપ્ત કરી

આગળ પ્રવાસ કરતા, અખડ દુર્ભેદગેડિ નગરમા આવી પહોંચ્યો ત્યા આવી તેણે સોમેશ્વર વિપ્રનું વગ શોધ્યુ, પણ કોઈએ તેને તેનુ વર યનાવ્યુ નહિ ગત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મન્દિરમા મનો હતો, ત્યા મોડી ગત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચન્દ્રાન્તા આવી જેવી તે મન્દિરમા પ્રવેશી કે તરત જ ધ્યાત્થી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ વઈ એ ચારેય સખીઓ પાતાળમા જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામા અખડે છુપાઈને મોડી બૂમ પાડી સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અખડ મળી આવ્યો સખીઓએ પચગીર્ધ એ નામથી અખડને એક મજૂર તરીકે લીધો બવા બળદ વિનાની ગાડીમા બેઠા અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી અખડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામા વચ્ચે ગાડી અટકાવી છેવટે, ચન્દ્રાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની નવદૂધ વિદ્યા તેને શીખવી સાથે ગાડી આગળ ચાલી સર્વ પાતાળમા ગયા ત્યા નાગશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનુ સ્વાગત કર્યુ, પણ ધૂર્ન અખડે પોતાની પામેના નવદૂધ કલચૂર્ણથી નાગશ્રીને ગસલી બનાવી, અને નવદૂધ શ્વેત ક્યાના પ્રહારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી, અને અખડ પોતે જાનોમાનો ગાડી લઈ નામી છૂટ્યો સર્વ સખીઓ બેઠાકળી બની પચગીર્ધ(અખડ)ને શોધવા લાગી, પણ અખડ મળ્યો નહિ છેવટે, ગસલી બનેલી સખી પાતાળમા રહી અને બીજી સર્વ દુર્ભેદગેડિમા આવી પહોંચી ચન્દ્રાન્તા જાની રીતે સોમેશ્વરના ઘરમા પેસી ગઈ અને બાટની સખીઓ કામદેવના મન્દિરમા ગઈ વગર બળદ પોળમા ગાડી હાલતા અખડને રાગ્નએ બોલાવી, ચન્દ્રાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવવા વિનતી કરી એટલે અખડે રાગ્ન કરી કે, હે રાગ્ન, તમારી પુત્રી મને પરણાવો અને તમારુ અર્ધુ રાજ્ય આપો તેમ જ ચન્દ્રાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થશક્ત દડ મને આપે તો જ હુ ચન્દ્રાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમા લાવુ રાગ્નએ તેમ જ ચન્દ્રાન્તાએ અખડની શરત કબૂલ કરી, એટલે અખડે રક્ત ક્યાના પ્રહારથી ચન્દ્રાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી રાગ્નએ પોતાની પુત્રી અખડને પરણાવી અને પોતાનુ અર્ધુ રાજ્ય તેને આપ્યુ ચન્દ્રાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અખડને પરણી અને ચન્દ્રાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થશક્ત દડ આપ્યો ચન્દ્રાન્તાની વિનતીથી અખડે નાગશ્રીને ગસલીમાથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નાગશ્રી અખડને પગણી અને પોતાની પામેનો હર્ષદડ તેણે અખડને આપ્યો

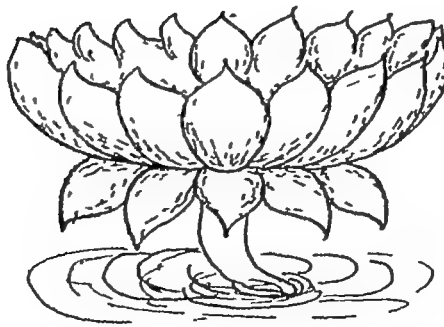
આ આખી વાર્તા ‘પચદ્વગ્ન’ની ‘વિપાપહાર દડ’ની વાર્તાને ઘણી રીતે મળતી છે ‘વિપાપહાર દડ’ની વાર્તામા પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમા જાય છે, જ્ઞાન કરવા સગેવગમા પડેલી સખીઓના વચ્ચે લઈ નામી જાય છે, અને નાગકન્યાને પગણવા આવેલા વરરાગ્નનુ હરણુ કરે છે છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પગણે છે અને નાગકન્યા પોતાનો વિપાપહાર દડ વિક્રમને આપે છે અખડક્યાનુ ઉપર્યુક્ત વસ્તુ ‘પચદ્વગ્ન’ની આ વાર્તાના વગ્નુ સાથે સાગ પ્રમાણમા સામ્ય ધરાવે છે

સાતમા આદેશમા ગોરખયોગિની અખડને સોપાગના રાગ્ન ચરેશ્વરનો મહાસુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે અખડ સોપાગ જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાગ્ન ચરેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે મોહ પામેથી ગાન્કુવરી સુગન્ધરી અખડને પગણવાનો નિશ્ચય કરે છે રાગ્ન આવા વટેમાર્ગને પોતાની પુત્રી

પરણાવવા ઇચ્છતો નથી, અને તેણે અગડને કેદ પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા અગડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતા સૈનિકો હારી ગયા ગળ અગડની બદ્ધ અને સિદ્ધવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અગડ ગયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરણાવી અને સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો

આ રીતે, અગડકથા જૂની ગુજરાતીમાં અવતાર પામેલી 'સિંહાસનખત્રીશી', 'વેતાલપત્ની' અને 'પચદશઘન' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર વ્યાપક અસર કરનાર કથા છે, જ્યારે અગડકથાનું વસ્તુ 'બૃહત્કથા', 'વસુદેવ-હિંદી', 'બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ', 'કથાસરિત્સાગર' અને 'બૃહત્કથામંજરી' આદિ કથાગ્રંથોની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાગ્રંથોમાં બદ્ધ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાવટક (Motif) તરીકે પ્રયોજાયું છે અગડકથામાં અગડ અનેક સિદ્ધવિદ્યાઓ અને બદ્ધ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો સિદ્ધવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમના વાર્તાચક્રોને સળગમૂત્રથી સાધતા પાત્રો છે વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમગ્ર આશુએ રાખીએ તો, તે સર્વ બદ્ધ વિદ્યાઓમાં પાગલ એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ વિષયક વાર્તાચક્રોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે, અને 'બૃહત્કથા' તેમ જ 'કથાસરિત્સાગર'ની વાર્તાઓનાં નાયક નરવાહનદત્ત, 'વસુદેવ-હિંદી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય મુનિરત્નમૂરિ-વિગચિત 'અગડ-ચગિત'નો નાયક અગડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું રૂપાન્તર થતા, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાચક્રોના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે આચાર્ય હેમચંદ્રાચાર્ય-વિગચિત 'ત્રિપષ્ટિગલાકાપુરુષચરિત્ર'માંના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ ફેટલેક અગે વિક્રમના પાત્રના ઘડતરમાં ઠીક કાળો આપ્યો છે

આમ સમગ્ર રીતે જોતા, પુગોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમાં, અગડકથા અને તેનો નાયક અગડ વિદ્યાધર એક મહત્ત્વની કીડીરૂપ ગ્યાન ધરાવે છે અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિટળનાઓ અને વિપત્તિઓમાંથી પસાર થઈ, અનેક પગલુઓ અને પ્રયત્ન પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક બદ્ધ વિદ્યાઓ સિદ્ધવિદ્યાઓ, તાત્ત્વિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અગડ વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણુવાન પાત્ર ખરેખર લોકોના હૃદય, કલ્પના અને ઊંઝાસાવૃત્તિને લાખ્યા સમય સુધી સતેજ ગાખશે, એમાં શકા નથી



કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

દહેરાય કારાણી

કચ્છમાં ઘણા જૂના કાળથી જૈન યનિઓનું પ્રાપ્ત્ય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં દોઢાં પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમાં પણ જૈન યનિઓની સખ્યા નહિવત્ ગ્રહેણ પાતી છે.

કચ્છના ગવશ્રી પહેલાં ખેંગારજીને દેવી આગળ આપીને એમને સહાયમૂત થનાર યનિશ્રી ભાણેકમેજીને ગઓશ્રી સૌગઢના ચરણવા ગામેથી કચ્છમાં લાવ્યા, અને એમને ભુજની પોશાળમાં નિયુક્ત કર્યા, સારથી ગજગજાગમાં પણ જૈન યનિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યનિ મહાગજથી શરૂ થતું. આ યનિ ગજકુવરના યાત્રામાં ॥ ઓં નમઃ મિદ્ધ ॥ નો મહામત્ર ફક્તો અને સાગપટ્ટી તેને પહેલો અક્ષર ધુરાવતો આટલી ક્રિયા પટ્ટી કચ્છના યુવગજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ આવતો. આજે પણ આ પ્રણાલિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તમી સદીની શરૂઆતથી ગઓ ખેંગારના ગજ્યઅમલમાં યતિશ્રી ભાણેકમેજી દાદિયાવાડમાંથી કચ્છમાં આવ્યા અને સારથી પોશાળમાં એમની પરપગનો આરંભ થયો. અટારમી નદીના મધ્યમાં મહાગઓશ્રી લખપતજીએ ભુજમાં વ્રજભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોહલા, વિદ્યાની અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના ચાલક ગજવી તરીકે કચ્છમાં એ અબ્બેડ હતા.

આ ગીલા રાજવીએ ત્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમાં લીધો ત્યારે દૈનિકારથી અલગ પહેલાં એવા કચ્છ પ્રદેશને દામ-ડળા અને દુનગ-ડળા વડે ભારતભરમાં પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અતરમાં કોઈ યગ્યા હતા, અને તે વણે અને સફળ થયા છે એમ આજે સ્પષ્ટ જોવામાં આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે “ ભુજિયો એ કચ્છના મહારાઓનું સિંહાસન છે, અને વજ્રભાષા પાઠશાળા એનો કીર્તિમુગટ છે ”

મહારાઓની લખપતનું એક તરફ જેમ હુનગકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ ખીલુ બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું મહારાઓશ્રી કલાત્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યત્રેમી પણ હતા પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા કચ્છને કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્યકલાનું અધ્યાપન-મંદિર પણ બનાવી દીધું “ કવિ જન્મે છે, એને ઘડી ગણતો નથી ” એ કહેવતને ફેરવીને એમણે કવિઓ ઘડવાની પાઠશાળા કચ્છમા શરૂ કરી એમનામા દેશના રત્નોને ચૂરી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી હુનગકળા માટે એમણે રામસિંહ માલમ જેવા કલાધરને શીખી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્યકળા માટે એમણે મારવાડ-જ્ઞેધપુર બાજુના તપાગચ્છના ચતિ કનકકુશળ જેવા કાવ્ય-કોહિનૂરને ગોધીને તેમને કચ્છમા ખેંચી લીધા અને વજ્રભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ઘણા જ માનપાનથી ભદ્રાર્દની પદવી સાથે આપીત કર્યા આ પાઠશાળાએ આગળ જતા કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાબિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના ગબ્દો આપી જાય છે

“ કાવ્ય કલા શીખવાની કચ્છ-ભુજમા પોશાળ હતી—આજે પણ છે કવિઓ સૃજવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમા અદ્વિતીય હશે ઘણા કાવ્યરસિકો ત્યાં ભણી, રાજદગ્ધારમા કવિરાજ થયા છે એ કાવ્યશાળામા કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવગસની વાડીઓમા ધુમાવી, ઋતુઓની તાકી છાપડી પ્રીતિથી, અભિસિચન, ઉછેર, ફાલવીણુણુ, ગૂથણુ વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રી ઉછરતા બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યાં ભણાવાય છે કચ્છના મહારાગવનું ભુજિયો સિંહાસન છે, પણ ભુજની પોશાળ તે કચ્છના મહારાગવનો કીર્તિમુગટ છે ”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ડાહ્યાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉદ્દેશ કરતા ‘ભુદ્ધિપ્રકાશ’ના સન ૧૮૫૮ના જુલાઈ માસના અક્રમા જણાવે છે કે

“ ભુજની પાછલી કેટલીયે પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામા આવે છે એમા શિક્ષણ આપનાર ગોરન છે તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે આજે કવિતા શીખનારને ખાનપાનની સગવડ ગભ્ય તરફથી આપવામા આવે છે ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેવું તેને ઇનામ મળે છે આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમગ્ર ગુજરાતમા ન તો કોઈ જોવામા આવી છે ન સાંભળવામા ”

ગુજરાતી સાહિત્યના તત્તલ સમા આ બે ધુન્ધા કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજી શકાય

વજ્રભાષાથી અજ્ઞાત એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમા કાવ્યકળાના રસને વેલાવનાર કવિવર કનકકુશળએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનું કોઈ એવા શુભ યોધડીએ મઝાણુ કર્યું કે તેની કીર્તિ ચન્દ્રની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ એવનાર સગવડતી-પુત્રો અહીં આવતા અને સગવડતીની આગધના કરી, કવિની છાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા એવા કેટલાયે કવિગણેએ અનેક ગળ્યોના રાજકવિ બનીને આ સગથાના નામને ઉજ્જવળ કરેલ છે

કવિ કનકકુશળએ “ લખપતમજરી નામમાળા ” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ સવત ૧૭૬૪મા લખેલ છે એમા ૨૦૨ પદો છે આગલના ૧૦૨ પદોમા જડેજ વશનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાં પછી

૧૦૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

આ નામમાળાનો આગલ થાય છે ૨૦૨ પદમા તે સમાપ્ત થાય છે એના છેડલા એ પદ નીચે મુજબ છે
 લખપતિ જસ સુમનસ લક્ષિત, ઈંદ્ર અગ્ની અભિગમ,
 સુદિ કેનક ધીની સરસ, નામ દામ ગુણુ ધામ
 સુનન વનસુ હૈ સગસ કલ, કલ્પમય ગહે ન કોય,
 મન જપિ લખપતિ મજરી, હરિ દર્શન જ્યો હોય

દિલ્હીના મોગલ ખાનસાહ શાહજહાના દરબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ 'સુદર'ના 'સુદર શૃંગાર' પુસ્તકની ભાષા ટીકા પણ કવિ કેનકકુશળજીએ મહારાવશ્રી લખપતજીના નામ પર લખી છે આ પુસ્તકનો આગલ નીચેની પંક્તિથી થાય છે

યદુ સુદર શૃંગાર ધી, ગસ દીપિકા સુરગ,
 રચી દેગપતિ ગઉ સુત, લખજનિ લલિ રમ અગ

કવિશ્રી કેનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રચેલી નીચેની એ કૃતિઓ પૃથ્વી સમગ્ર નાકાશે

કવિત

પરિત પ્રબીન પરમાર્ય કે ખાત પાઉં,
 ગુરુના ગબીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ,
 પાર્યો તત પાલૈ, ગગદેપ દોઉ દૂર યાલૈ,
 આવૈ નર પાસ વા કુ, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ;
 પચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સગી સાધુ,
 પીહર છ કાય કે, સુદાય જીવ જ્ઞાતા હૈ,
 સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભદ્રાગક,
 કેનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મૈ વિખ્યાતા હૈ

સંવૈયા

આનન સોદત આની સદા,
 પુનિ ભુદ્ધિ ધની નિહુ લોહનિ જ્ઞની,
 પિંગલ ભાષા પુગનનિ સપ્તૃત,
 તો ગસના પે ઈનિ હંદરાની,
 સાહિય શ્રી કેનકેશ ભદ્રાગક,
 તો વપુ ગજે સદા ગજધાની,
 જૈ લૌ હૈ સૂરજ ચન્દ્ર ૩ અખગ,
 તૌ લૌ હૈ તેરે સહાય ભવાની

અનમા કવિશ્રી કેનકકુશળજી ગચિત દેવીમહિમાનો એક જદ અત્રે આપવામા આવે છે

ઈન્દ્ર જાતિ ભુવંગી

વડી જ્યોત બ્રહ્માર, અગ્નિ વિખ્યાતા,
 હુમદી આગપૂગ, અદા કલ્પ માતા,
 ગગ્નિ રગ લાલી, કિયા પાય ગતા,
 ભજો શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા

વગ ધૂવગ, નૂપગ નાદ બાળે,
ધણા દુદુભિ, વાદળા શબ્દ ગાળે;
રહે પાય રમજોલ, તાલે સુરાળે,
ભજ્યાયી ભવાની સકલ દુખ ભાળે ૨

ભલી પીંડીયુ, ઊપમા તીરભથ્થી,
મિહુ જઘ રલા, બાણી સુઃ હથ્થી,
નિત્યા પ્રવ્રજા, રચ્યા ચક્ર ગથ્થી,
વસે હીય મેં, જીવ જ્યો વીસ હથ્થી ૩

લખી લક સૂરા તણી, સક આડી,
વણાવી મુકેસી, મુકેસીય વાડી,
લટગા મુટગા તણી, લાલ નાડી,
મહમાય મોજે, ધર્યા આપ આડી ! ૪

વળી મેખલા, લકવાળી વિશાળી,
સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી,
કસી જાતીએ કચુકી રગ કાલી,
ભજને શ્રી ભવાની, ભુજ વીસવાલી ૫

ભુજ વીસ મેં, ચૂઃ શ્રોવન^૧ ભાળી,
બાણી આશુલી, વીંટીયા નગવાળી,
ઉદે અખ, નક્ષત્ર આલા ઉગળી,
મહા માય માતુ, ભજને જ્યોતવાળી ૬

સજ્જેતી ગળે શોભતી, મોતી માળા,
વણી કંઠ કંઠી, ત્રિગેખા વિશાળા,
ગચી અખ અખા, મુકોડી^૨ ગસાલા,
વખાણી પ્રમાણી, મહમાય ખાલા ૭

રચ્યા અપોહ તબોલ, ગિંબ સુગા,
ઝગે જ્યોત દત્તાત્ર, આહીર નગા,
ભણે જીભચુ, ચાગ વેદા અભગા,
ઉમા ધસગણી, વખાણી ઉતગા ૮

કલા હેમ પાત્રા, જસા દો કપોલા,
ઝળકે નથે, નાઠ મોતી ઝકોલા,
ચખે રગ રાતી, સુહાતી કચોલા,
ભવા આખ મોહે, ભવનાથ ભોળા ૯

સુવટ્ટી બ્રહ્મટ્ટી, કબાણ સુધારી,
ભર્યા નગ મોટા, અટોટા સુધારી,
નવા વેદલા, ખીટલા જ્યોત ન્યારી,
કર્મ કર્ણ, આભણ કીધા કુમારી ૧૦

ઉદે ભાલ ચદ, અમદ ઉનસ,
પગીર મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસ;
ખુલ્યો માગ સિંદર, કદર પાસ,
વધી તા નિમિ, કાતિ મોતી વિકાસ ૧૧

સિંદે ગ્રીશફલ, અમલ સુવાટ,
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલ લલાટ,
વાણી કેશ વેણી, ત્રિવેણી વિગટ,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુખવે ઉચ્ચાટ ૧૨

લમેપ દામ^૬ ત્રિધામ જાપુ લગાડી,
સુગી દુગી સુહાતી જુ સાડી,
અનુ ફલ ફલી, અમલી જુ વાડી,
મહા મરિકા, ચરિકા મુજ માડી ૧૩

સનુ દેવ ઇદ્રાદિ, ચદ્રાદિ આવે,
ધાળીયુ માળીયુ, ઘણા ગત લાવે;
ભર્યા ધાળ મુકના, ૨ કુલે વધાવે,
ગલે ગીત સગીત, નાચે ૨ ગાવે ૧૪

ધરે હૃથ માથે, લગાવે ધરતી
વદે મુખ, દુખા તપ્પી એ વિનતી,
સુગનાથ—અનાથ કીળે સકતી,
મહીપાળ કહે, ચર મુગ મસતી ૧૫

નુજે દેવ વાણી, કહે ઇસરાણી,
નિચિતા ગહો ઇડ ઔ ઇડગણી;
વણા દૈત ને પ્રેત વાલુ જ વાણી,
કૃપાણી મૃગણી^૮, તમે હાથ તાણી ૧૬

વગલા ત્રાયાલા, તમે નાદ વાળે,
સુગલા દનાલા, ઉનાલા સુસાળે,
ચઠી દિગ્વંશ મિલે, ચલી કુદ કાળે,
ધગ ઓતગ, રોય પાનાળ ધૂળે ૧૭

આ બચ જુટા, મિજૂટા લગડા,
 ખલારા દલા, ખેલ ખગ્ગા ખગડા,
 દગ સા ઉડે, આ મુગ દગડા,
 લગે રગ મિગ્ગા, કરતા લગડા ૧૮
 ધમાધમ વોચે, બગચી ધમોડા,
 ધમાધમ ધીગા, ફરચી ધમોડા,
 મુગતા પગતા, લગતા મુગેડા,
 ખગ્ગા મુલગ્ગા, પગા કંધ ખોડા ૧૯
 રમક રમક, બળે રુડ રક,
 દણ્યા ચડીએ, આ મુડા મુલક,
 દુવા મુગ નિમુલ, મહિપા દલાક,
 ખરી ચોં કરી, જુન પ્રેતા ખુરાક. ૨૦
 ગ્રસતા પદાગ, ડલા મુખ ગ્રાસ,
 મહકત અગ, કરત તમાસ;
 લખે^{૧૦} જુન પ્રેતા, કંચે આગ ગ્રાસ,
 વડા મુડ ખડ, કરે મુખ વાસ ૨૧
 પીચે જૂતણી, પ્રેતણી ગકત પ્યાસ
 ગમે ગિદ્દણી, યોગણી મસ ગ્રાસ,
 દુએ ગકણી સાકણી, લી દુલાસ,
 ઉડે સામડી, આતડી લે અકાસ ૨૨
 રુડે રુડ મુડીય, માલા ગ્યાઈ,
 ઇસો જુદ, કુદે, ડિયો આપ આઈ;
 મુગ ઓ નરા, રોપ સપે મુલાઈ,
 વધાઈ વધાઈ, મુગાવે વધાઈ ૨૩
 બ્રહ્મમા વિસનુ વૃષાક^{૧૧} વખાણે,
 યતી ઓ સતી, પાગ યોગી ન જાણે,
 દગ્યા પાપ ટેલાસ, વાચા ડિંકાણે,
 મહાદેવ મેવા દરે, સુખ માણે ૨૪
 પ્રધીપત માહી, વધાવો પ્રમાણ,
 ઔની કંચે, સમુદ્ર તત આણ,^{૧૨}
 તુમ્હી માહમાઈ, મહી કચ્છ ભાણ,
 થપ્પો આસપૂરી, સહી સુચ્છ થાણ ૨૫
 દીયો સપદા, સુખ શાન્તિ સદાઈ,
 મહી સુખ માણે ચોં કીને સુમાઈ,
 ભરો કચ્છ મેં સપદા મન ભાઈ,
 લહે કોડ કોડાનિ લોડો લુગાઈ ૨૬
 વડાઈ વડાઈ તુ માતુ વડાઈ!

કવિ લાવણ્યસમયકૃત

અતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ

સંપાદક : શિવલાલ જેસલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ. સં. ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પકિતના જૈન ગુજરાતી કવિઓમાં અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે. તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે. તેમાંની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે.

તેમની કૃતિઓમાં તેમનું પાણિય ને સામાજિક ઝવનનું ઊંડું જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે. કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે. અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દીપ્તિવત બનાવી મૂકે છે.

આ બધી કૃતિઓમાં ‘અતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ’ આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં ભાત પાડે એવી છે. પ્રાચીન મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં અક્ષરમેળ વૃત્તોમાં રચાયેલી સળંગ કૃતિઓ તો ગણીગાદી છે, જ્યારે ‘અતુર્વિંશતિ જિનસ્તુતિ’માં પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની છંદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત છંદની છે. દરેક કડીમાં ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામાં આવ્યું છે. કવિનું ઇદ્રપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનું છે. દરેક કડીમાં વર્ણસંગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે.

ધણ વર્ષો પહેલાં અ. જી. મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈએ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સંપાદન કરેલું અને ‘જૈનયુગ’ (પૃ. ૧)માં તે પ્રસિદ્ધ થયેલું. પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમલવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સમૃદ્ધિ મંદિરના અધ્યક્ષશ્રી પ્રાપ્ત થઈ છે. તે ઉપરથી ફરીથી સંપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે. બંને પ્રતમાં લખ્યા સવત નથી, પણ પ્રતની નિશ્ચિત ને કિપિ પરથી વિ. સં. ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સૂચવ છે. એમાંની નં. ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં. ૪૧૪૩ને પ્રતને B સજ્ઞા આપી અહીં પાદબેદ નોંધ્યા છે. બંને પ્રતમાં A પ્રત વધારે જૂની છે.

કનકતિલક લાલે, હાર હીઠ નિહાલે,
રિષભપથ પપાલે, પાપના પક ટાલે
અરચિ નવ-રસાલે, ફૂટડી ફૂલમાલે,
નર ભવ અજૂઆલે, રાગ નધ રોગ ટાલે ૧

અજિત કિણિ ન છતુ, જેહનધ માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીધ માનવી તુ
લહસિ સુખ નિચીતુ, પૂજિ રે માનવી તુ
જુ જિન મનિ ચીતઉ, સુકીધ માન-વીતુ ૨

સમવસરણિ બધા, ચીત મોરધ પધા
અસુખ અતિ અરીધા, ઉપજા તે ઉખીધા
સુપરિ કરિ ગરીધા સૌખ્ય પામ્યા અનીધા
ભવ દુઃખ મઝ મીધા, સંભવસ્વામિ દીધા ૩

લહક સિરિ ધનતુ, જાન કેરુ ખનતુ,
જિનવર નહીં નાહઉ, સામિ સાચઉ પ્રજનઉ,
જસ જગિ વર-વાનઉ, છધલ માહિ ન છાતુ,
સુત સમરથ માનઉ, માત સિદ્ધાર-વાનઉ. ૪

વિપમ વિપયગામી, કેવલજાન પામી
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવધ પુણ્યકામી,
સકલ સુમતિ સામી, મેવીધ સીસ નામી ૫

મ કરિ અરથ માહુરુ, લોભના લોભ વારુ;
ભવિક! ભવ મ હારુ, પિંડ પાપિંધ મ ભારુ
નરયગતિ નિવારુ, ચીતિ ચેતેસ વારુ
પદમપ્રભ જુહારુ, સામલઉ ખોલ સારુ ૬

કિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,
જય જગતિ સુપાસો, જેહનધ દેવ દાસો
દલિઅ કમપાસો, રાગ નાહઉ નિરાસો,
શુરુઅ-શુણુ નિવાસો, દોષ દોષિંધ ન જસો ૭

કડી ૧ B ઋષભ AB પાથ પપાલે

કડી ૨ A કણિ B લહેસિ A મતિ B ચીતઉ

કડી ૩ B ચીતિ A સૌખ્ય B દુઃખા

કડી ૪ B લહિક A ધન તુ B સાચુ, પ્રજનતુ B વરવાનુ A માહે B માનુ, સિધારવાનુ

કડી ૫ B હૂઉ, સિધિ

કડી ૬ A મહારુ B ચીતિ, વહારુ A નરયગતિ વારુ B સાંભલ

કડી ૭ A શુરુઅ

મદન-મદ નમાયા, ક્રોધ-યોધા નમાયા,
લવલમર લમાયા, રોગ-સોગા ગમાયા,
સકલ ગુણ સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, ચગ ચંદ્રપ્રભાયા. ૮

મુવિધિ મુવિધિ માડી, પાપના પૂર છાડી,
મયણ-મદ નમાડી, ચીત ચોપૂ લગાડી,
કુગતિ મતિ શમાડી, મુકિતકન્યા રમાડી,
મુણિ-નમુણિ નમાડી, દેવતા તે રુહાડી ૯

કનકવરણિ પીલા, જોણિ છતી પ્રમીલા,
સિંગિ ધરિઅ સુશીલા, દૃગિ કીર્તી કુશીલા,
પ્રગટિત તપશીલા, શીતલ સ્વામિ શીલા,
મ કરસિ અવહીલા, જેહની લીલ લીલા ૧૦

ભવિક નર ! ભણીજાઇ, સિદ્ધિ લમુ માગ ખીજાઇ ?
અદનિશિ સમરીજાઇ, મેવ શ્રેયાંસ કીજાઇ,
વિવિધ મુખ વરીજાઇ, પુણ્યપીયૂષ પીજાઇ,
અનુદિન પ્રણમીજાઇ, લાછિનુ લાહ લીજાઇ ૧૧

જસ મુખ-અર્ચિદો, જાગીઉ કઇ દિશુંદો,
કિરિ અભિનવ ચદો, પુન્નિમાનઉ અમદો,
નયણ અમિઅર્ચિદો, જાસુ મેવઇ સુરિદો,
પપ નમિઅ નર્ગિદો, વામુપુજાજો નિજાદો ૧૨

અમુખ-મુખ હણેવા, સૌખ્યના લક્ષ લેવા,
લવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂ ભરેવા,
મુગતિ વહ વરેવા, કુર્ગતિઇ દાહ દેવા,
વિમલ વિમલ મેવા, ચિત ચીતિઇ કરેવા ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર જોણ ન પાયુ,
ત્રિભુવનિ ન સમાયુ, જેહનઇ જાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, ગેગનઉ અત આયુ,
હૃદયકમલિ ધ્યાયુ, તે અનંતુ મૃદાયુ ૧૪

કંઠી ૮ A મદનમદ નમાયા, લવલમર.

કંઠી ૯ A ચીત ચોપૂ

કંઠી ૧૦ A સિદ્ધિ વર્તિ મુગીવા A કન્ઠિસિ

કંઠી ૧૧ ચોધી લીધી—B તિમ તિમ ચમ ખીજા A લાહુ

કંઠી ૧૨ A અર્ચવદો A કંઠિ B પુન્નિમાનુ, વામુપુજા

કંઠી ૧૩ A અમુખ ગણિ હણેવા A સૌખ્યનાં લખ્ય A ચાંનઇ કરેવા

કંઠી ૧૪ A કલાન્યુ ત્રીજી લીધી—A જવ જિનવર જાયુ B ગેગન

ધરમ ધરમ આપઘ, મુક્તિનહિ માર્ગ દાપઘ,
જગિ જિનવગ પાપઘ, પાપ જાપ ન પાપઘ
વરસ દિવસ પાપઘ, જે પ્રભો ચિત્તિ રાપઘ,
પુરુષ અણિઅ આપઘ, સૌખ્ય તે ચગ આપઘ ૧૫

મયગલ ધર ખારી, નારિ સિંગારિ ભારી,
રચણ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તસુ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
ત્રિભુવનિ જયકારી, સાતિ મેલુ સધારી ૧૬

વર કનકિ ધડાયા, હાર હીરે જડાયા,
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિન નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પ્રહિષ પડાયા,
કુસુમચય ચડાયા, કુંથુ પૂજતિ ગયા ૧૭

કરમ મગમ જાલી, પુણ્યની નીક વાલી,
રતિ-અવિરતિ ગલી, કેવલજ્ઞાન પાલી,
અખય મુખ-રસાલી, સિધિ પામી મુહાલી,
અર અરચિ સુમાલી, આપિ કે કૃત ટાલી. ૧૮

સુણિ-ન સુણિ ન હલ્લી, પુણ્યનિષ પૂરિ ધલ્લી,
ધર તરુઅર-વલ્લી, પુત્રપુત્રેહિ ભલ્લી,
નિતુ નવલ-નવલ્લી, ભૂગિ ભોગેહિ કુલ્લી,
પ્રભુમધ જિણુ મલ્લી, તાસુ કલ્લાણુવલ્લી ૧૯

વિગત-કલિ-કુરગા, પામીઆ પુણ્ય તુગા,
નવિલિ ગવિલ જગા, દૂપ દોપા દુગા,
જવ હઅ જિન સગા, મુમ્તસ્વામિ ચગા,
કિરિ તગલ તરગા, આલસૂ માહિ ગગા ૨૦

નમિ નમ્ય નિવારઘ, માન-માયા વિગઘ,
ભવજલધિ અપાગઘ, હેલિ હેલા બિતારઘ,
ભગત-જન સધાગઘ, લોભ નાણુઘ લગાગઘ,
જિન જુગતિ જુહારઘ, તે સવે કાજ સાગઘ ૨૧

કંઠી ૧૫ B મુક્તિનહિ A સાખ્ય

કંઠી ૧૬ A અગારિ B સતિ A મેલુ જુહારી

કંઠી ૧૭ B કનક A મુકુટ, તેજેષ, તિવલ

કંઠી ૧૮ A કરમરમ

કંઠી ૧૯ B સુણિ ન ધલ્લી A જિન

કંઠી ૨૦ A વિગતિ કલિ કુરગા B નવલ ગિવલ જગા A દોખ્યા B દૂઆ A માહિ

કુન્તિ કુન્તિ છોડી, પાપની પાલિ દોડી,
ટલિઅ સપલ પોડી, મોહની વેલિ મોડી,
ગિલિ ગિવવલુ લોડી, દો નદી નેમિ જોડી,
પ્રભુમહ લક્ષ કોડી, નાય મિ હાથ જોડી ૨૨

જલ જલણ વિયોગા, નાગ સગ્રામ સોગા,
હરિ મયગજ મોગા, વાત યોગરિ રોગા,
સવિ લયહર લોગા, પામીઆ પાસ જોગા,
નર નદી દહિ જોગા, પૂજતા જરિ ભોગા ૨૩

દરિન દરમ મેદલી, કામીઆ તેર ટેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલપ ગહેલી,
નિસુધિ હગિ હેલી, ભેટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિદ્ધ પહેલી, વીર વદ્ વહેલી ૨૪

દુરિત દલ દુકાલા, પુણ્ય પામી મુગાલા,
જમ્મુ ગુણવર બાલા, ગિ ગાધ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વદ્ મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લજ્જી વિદાલા ૨૫

અમિઅગ્મ સમાણી, દેવદેવે વપાણી,
વયાગ્મયણુખાણી, પાપવક્ત્રી-કૃપાણી,
મુણિ-ન મુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યથી પટ્ટગણી
જગિ જિનવર-નાણી, સેવીષ સાગ જાણી ૨૬

ગિમિગિમિ ઝમકારા, નેહરીઆ ઉદગ,
દટિ-તટિ પલટાગ, મેપલીઆ અપારા,
કમલિ-ગમલિ-સાગ, દેહ લાવણ્યધારા,
સરસતિ જયકારા, હોહિ મે નાણુધારા ૨૭

તપગત્તિ મ્હિયર લખિધસાયર સોમદેવ સૂરીસગ,
શ્રી સોમજય ગણુધાર મેનીય સમયરત્ન મુણીસગ;
માલિનીગન્ધિ ઝમઝમધિધ રતવ્યા જિન ઊલટિ ઘણુધ,
મિધ લહિહિ લાલ અનત સુખમય, મુનિ લાવણ્યસમય લણુધ ૨૮

ક્રી ૨૨ A પ્રભુમહ સુ કોડી, જો.

ક્રી ૨૪ B મેદલી A ભોલપ ગહેલી

ક્રી ૨૫ A જમ્મુ ગુણવર, લખી

ક્રી ૨૭ B ગમઝમ.

ક્રી ૨૮ A લલિસાયર A સેવિઅ, મુનીસરા A મલિની, B માલિનીય A યમકમધિધ, B તવ્યા
A મઠ A લાવણ્યસમય સદા લણુધ

ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પન્નાલાલ રસિકલાલ શાહ

ભિમિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામાં આવ્યા. ભિમિપ્રધાન અને બુદ્ધિપ્રધાન તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગહન વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસાસ્વાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમાં લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી વ્યાખ્યતો ભિમિકાવ્યો દ્વારા પીરમી છે કારણ, ભિમિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયગમ હોય છે પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી; પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમાં ફેટલે અશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, “કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમાં એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે વાચકમાં સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે”^૧

મહાકવિઓથી માંડીને સામાન્ય કવિઓના કેવળ માટે બે વિષયો સનાતન છે એક તો ઈશ્વર અને ખીશુ, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો રત્નેહ જગતમાં કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બન્ને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું ગ્યાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમાં કાઈક નવીન તત્ત્વ, કાઈક ગસાસ્વાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે ઈશ્વરભક્તિના કાવ્યોમાં પણ સૂફીવાદીઓની ‘પ્રિયા’ તરીકેની કલ્પના વાલાવિક થઈ પડી ભક્તિગસનો પ્રવાહ ભાગતભરમાં અવિરત વહ્યો છે, જેમાં મીઠાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે

જેનોના ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોના ભક્તિકાવ્યોમાં મૂળભૂત ફરક છે એવું કાગણુ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દૃષ્ટિ છે જૈન દર્શન ઈશ્વરને ઇલ્લૌકિક વસ્તુથી પગ, ગગદ્વેપાદિ બધોથી ગહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખંડીની બેડી—થી મુક્ત કલ્પે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાંથી પ્રગટતું સપૂર્ણ દેવન છે જ્યારે અન્ય દર્શનોમાં ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામાં આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોય, ઈશ્વરલીલાના કાવ્યો ગ્યાયા છે વૈષ્ણવ સપ્રદાય અને સૂફીમતમાં આ ભક્તિરસ,

શૃંગારસ મિશ્રિત પણુ ખન્ધો છે જૈનો ધર્મગને સ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ભૂમિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે મીઠાખાઈ વગેરેના ભજનોમા આવી ભૂમિકા છે ખરી એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ રસભર્યક નીવડશે સૌપ્રથમ આપણે આનંદધનજીના પ્રીતમ જોઈએ

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઔઘ ન ચાહુ રે કત,
રિઝ્યો સાહિબ સગ ન પરિહરે, ભાગે સાદિ અનત,
ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો

—આનંદધનજી ચોવીશી

સગખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દૂસરા ન ડોઈ રે પ્રભુ

—મીરાબાઈ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમા પ્રિય તરીકેના સળોધનમા ધર્મિય વાચ્યાર્થ નથી હોતો ખાસ કરીને ચિદાનંદજીના પદોમા આવતા સળોધનો વિચારવા જેવા છે સાસારિક સળધોનો એમા ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે આપણો આત્મા ગગદ્વેપાદિવી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપાશમા જડાયેલો છે કુમતિને સુમતિની ગોઠ્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વહાવી છે જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનંતિ કરે છે

પિયા ! પગધગ મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,
કુળ મરજદા લોપરે રે, જે જન પરધર જાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ પહેલું

પણુ પ્રભોક્ષન વસ્તુ એવી છે કે એમા પચા પછી હાય ધસવાના હોય એ જાણવા છતા પણુ સુમતિના પિયા—આપણે—પગધગ જઈએ છીએ, કુમતિનો સગ કરીએ છીએ પણુ ધીરજ અને ક્ષમા-શીલતાની મૂર્તિ, આર્યસત્ત્વારી કઈ પોતાની સજ્જનતા છોડે ખરી કે ? પગઘડે જવા છતા પણુ હજુ કાંઈ થયુ ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,
તુમ બિન મુદગ સાહિબા રે, મો મન અતિ દુ ખ થાય

—ચિદાનંદજીના પદો પદ બીજું

આપણે તો વિહંગાવલોકન કરવા બેઠા છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અનુભૂતિનો આપણને આછો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા ગ્વગૃહે પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેવો આદ્લાસ અનુભવે છે તે જોઈએ

આજ મખી મેરે વાલમા નિજ મદિર આયે,
અતિ આનંદ હૈયે ધરી, હમી ઝડ લગાયે

—ચિદાનંદજીના પદો પદ ત્રીજું

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિહિલ્લીની દગ્ગા, વિહવેદના જોવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્ર વિરચિત ચોવીશીના એકાદ સ્તવનતુ અવલોકન કરીએ ધર્મિયથી અળગાપણુ બતાવતા તેઓ ઝહે છે

ઋષભ જિણુદયુ પ્રીતડી

કિમ કિન્ને હો કદો ચતુર વિચાર,

પ્રભુજી જર્ઘ અળગા વચ્ચા
તિહા કિણે નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,
ઋષભ જિણુદશુ પ્રીતડી

ધમ્મર સાથે પ્રીતડી બાધવી છે, પણ કેમ બધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમા જર્ઘ વચ્ચા કોઈ કહેશે
પત્ર દારા અગર મુક્તિ પામતા છુનો સાથે સદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ
શ્રી દેવચંદ્ર પામે હજાર જ છે

કાગળ પણ પહોંચે નહિ
નવિ પહોંચે હો તિહા કો પગધાન,
જે પહોંચે તે તુમ સમો
નવિ ભાષે હો કોઈનું વ્યવધાન,
ઋષભ જિણુદશુ પ્રીતડી

ઉપગની વેદનામા આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ એકમા આત્મા પગ-રમણીમા રમણાણ છે, તો
ખીજમા વિરહ-વેદનાને ઉત્કટ દર્શાવી છે પરતુ જે પ્રેમાનુભવ કંઈ છે એવું શું? એ માટે તો શ્રી મોહન-
નિજયજીની પક્તિઓ શુઓ

પ્રીતલડી બધાણી રે, અજિત જિણુદશુ

શ્રમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો ગ્રામીણ ચિત્ર મન સમક્ષ ખડુ કરો આખા દિવસના પગિશ્રમ
પછી ઘેર આવતા ખેડૂત કેટલો પ્રકુલ્લિત થાય છે! આનંદધનજી, વીગવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય
યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બામતો, તત્ત્વની નિર્વૃત્તિ ગયા અને સાસારિક પાપમય
જીવન—એ બધું છોડી ધર્મગતે નિહાળે છે, જ્વગૃહે આવે છે, સારે કેવા હૃદયગમ ઉદ્ગારો નીકળે છે!

હુ ખ દોહગ દૂરે ટળ્યા રે, સુખ સપદ શુ રે ભેટ,
ધિંગ ધણી માથે કિયો રે, કુણ નર ગળે ખેટ,
વિમલજિન! દીક્ષા લોચણ આજ

—આનંદધનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહાગજ પોતાની આગતી કાવ્યશક્તિ દ્વારા ભૂખ્યાને ભોજન
નહિ, પરતુ ઘેવર જેવા પકવાન મળે અને જે આનંદ થાય એવો જ આનંદ ભગવાનના દર્શનથી ભક્તને
થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણ કંઈ છે

ભૂખ્યા હો પ્રભુ, ભૂખ્યા મળ્યા ધૃતપૂર
તરચ્યા હો પ્રભુ, તરચ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યા જી દીક્ષા હો પ્રભુ

આ સાથે મીંગળાઈના ઉદ્ગારો પણ સરખાવીએ

પાયોજી મૈને રામ રતન ધન પાયો

આજના યુગમા લખાતી પ્રણય ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ યરો કે આ પણ
પ્રણય-ત્રિકોણને અતે સર્જતો સુખાત છે, પણ એવું નથી વાર્તામા બનતી વાતો કાદપનિક પાત્રો માટે
બને છે, જ્યારે ઉપગના રસદર્શનમા જણાવેલી હકીકત આપણા સર્વેના જીવનમા અનુભવાતી ખરી
સવેદના છે જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુમતિની) વિનતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે
સારે શું થાય છે?

વિરથા જન્મ ગુમાયો,
રે મૂરખ ! વિરથા જન્મ ગુમાયો

—ચિદાનંદજીના પદો પદ સોગમુ

આપણી ગેજની ગમકણની કોઈને આજે તાન્દ્રાવિદ સમજાય છે તો સુમતિને મિલાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોને પણ નિમ્નત્વ માણી શકે છે જેને પાછળથી સમજાય છે એને પશ્ચાત્તાપરથી ઝરણુમા આનંદ કરવાનું સદ્ભાગ્ય સાપડે છે અને તે પવિત્ર યવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે ગત જીવનના સમગ્રણો સ્વામ્યવ્યવસ્થાને લાગતા આત્મા પુકારે છે .

રે નર ! જગ સપનેરી માયા

—ચિદાનંદજીના પદો . પદ સત્તમુ

સૌથી વિશેષ દારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુમતિની વિનંતિ આપણે અનરાત્માથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુમતિના ચક્રવર્તી સપડાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશંકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનગે હટકયો ન માને
બહુન લાત^૨ સમજાયો, યાકુ ઓડેરે હુ અરુ^૩ જાને,
પણ ઈધિ શિખામણુ કહ્યું ગ્યક, ધાગન નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનગે હટકયો ન માને

—ચિદાનંદજીના પદો . પદ એકવચસુ

આની દશા કાઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એનું થોડું છે ? આનંદધનજી પણ વર્તમાન ચોવીશીના સત્તરમા તીર્થંકર શ્રીકૃષ્ણનાથ ભગવાનના અવનમા કરે છે

સુ નર જન પડિત સમનવે, સમજે ના માહરો સાળો,^૫

હો કૃત્યુગિન ! મનકુ દિમ હી ન બાજે

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આખી શ્રદાય ખરી ? આ પ્રશ્ન આનંદધનજી જેવા સિદ્ધહસ્ત કવિ માટે પણ વિકટ છે જતા તેઓ લખે છે

જે હગ કહુ તો હગ તો ના દેખુ
જાહકાર પણ નાહી,
મર્વ માહે ને સહુથી અળગુ
એ અચગિજ મન માહી,
હો કૃત્યુગિન ! મનકુ દિમ હી ન બાજે

મન કામૂઆ નથી મન વિષે બધાન પણ કહ્યું એનો ઉપાય બનાવતા ખરેખરો સાધક કોણ છે એ જાણવે છે ત્યારે ‘મન एव मनुष्याणाम् कारण बन्ध मोक्षयो ।’ સૂત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતું નથી

‘મન સાધ્યુ તિલે સધગુ સાધ્યુ,
એહ વાત નહીં ખોટી ’

—આનંદધનજી

જૈનેતર લક્ષ્મી કવિઓએ લક્ષિતરસ વહાવવા ઉપરાત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમા અખો મોખરે છે જૈન કવિઓમા કોઈએ સામાજિક પ્રહારો કર્યા છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદધનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યા છે, જે તુલનાદષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ હળવા છે. અખો અને આનંદધનજી એવા સમયમા થયા કે જ્યારે સમાજ અધાધૂધીમાં, ધર્મધતાના ગતીધકાગમા સમગ્રતો હતો લોકોને લક્ષિત તો સદા રુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિસારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યાચરણુ મળે સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમા લક્ષિતરસ જ્યાં છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બયાન કર્યા મુજબની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીંગાખાઈ, ધીરો, લોભે ભગત, પીપા ભગત, દયારામ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનું ઉદ્બોધન આપણે જોઈએ તો લક્ષિતભાવનો વિચાર કેન્દ્રિયતાને છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાખખા ફટકાર્યા છે. શ્રી આનંદધનજીને સમાજ પિછાની શક્યો નહિ એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો સ્તવનો જગલમા રચ્યા, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ એમનાથી કહેવાઈ ગયું.

ગચ્છના ભેદ બહુ નયણુ નિહાળતા
તત્ત્વની વાત કરતા ન લાજે,
ઉદર ભરણાદિ નિજ કાજ કરતા થકા
મોહ નડિયા કલિકાલ રાજે

લક્ષિતકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદગારોને એટલા માટે ધ્યાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમા વણી લેતા. આ દષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવા કાવ્યો નજર બહાર ન રહેવા જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક ફિરકાઓમા વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આપુ કથન કવચિત જ થયું છે બાકી એમના કાવ્યો લક્ષિતરસથી ભરપૂર છે. ઇશ્વરચેલાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? લક્ષિત-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ વ્યક્ત કરે છે પણ ખરા.

દરિશણુ દરિશણુ રટતો જો કિરુ,
તો રણુ રોઝ સમાન

પણુ સમાજના ડરથી બીધા નહિ તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઇશ્વર-ગગીને દુનિયા સાથે શો અબધ ? સાચા લક્ષ્મીને આવો વિચાર ન હોય તરત જ ઉમેરી દે છે.

જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિંમ ભાજે વિપપાન ?

અભિનંદન જિન દરિશણુ તરસીએ

જૈન દર્શનમા દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે એમા જેટલું બુદ્ધિચાલુ છે એટલું જ એ ઊર્મિ-પ્રધાન છે. સ્યાદાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્બેગ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટરો જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ઊંડાણથી સ્પર્શે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમા ઊર્મિને સૂક્ષ્મદષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદષ્ટિમા જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમા થોડોક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાના બયાન ઊર્મિ-સભર કર્યા છે, એમના ગુણગાન ગાયા છે; જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કીર્તન કરવા ઉપરાત, અપ્રતિમ લક્ષિત છતાં, જ્યારે ઇશ્વર ઉપકાગક ન થતો હોય ત્યારે મીઠો ઉપાલભ આપતા કાવ્યો આપ્યા છે, અગર તો આપણી લક્ષિતમા ક્યાક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણુ કરે છે. મીઠો ઉપાલભ આપવામાં મોહનવિજયજી, યશોવિજયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે; જ્યારે આત્મનિંદાના બીજ

પ્રકારમા દેવચંદ્ર, કુમારપાળવિગ્નિન આત્મર્તિદા વગેરે આગળ છે આપણે મોહનવિનયથી શરૂઆત કરીએ

ગિન પદ દેવાં જો સમરથ છો,
તો યશ લેતા શુ નય ?
હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીજો

એટલું ખરું કે જૈન મતનો, સન્ન્યાસિ પ્રાચીન છતો કે અખાની માફક છપામા રચાયાં નથી એટલે હાલ લોધ્યોગ્ય નથી પરંતુ એવી ગીતના ગગ-ગગિણીમા રચાયેલા છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાર્હ ગંદ—એની પ્રવાહિતાનો આનંદ માણી નકે હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા ગગોને પ્રચલિત કરવાની આપણા સગીતકારો પામેલી આટલી આદા ગણવી અમ્મથાને નહિ ગણાય જોકે ચિત્રપટ સગીતમા રચાપચ્યા ગહેના જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિછાનતા નથી કાણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્ણ માણી, આમ અધાગમા રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સ્તવનનો ટાળ રુઓ .

બાલપણે આપણુ અમનેહી
રમતા નવ નવ વેગે,
આજ તુમે પામ્યા પ્રભુનાર્ધ
અમે તો સસાગની વેગે,
હો પ્રભુજી ! ઓળખડે મત ખીજો

—મોહનવિનયજી

મતયુગમા, જૈન પગિલાપામા કહુ તો ચતુર્ય આગમા, લોકો ધણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિદ્યમાન હોવાથી લોકોદાર તાન્કાલિક થતો ત્યાગે આજે દગિયુગ—પાયમો આગે, અને લોકો મનના મેલા, એટલે જિવગની અમીદદિ થાય નહિ આ આમે કવિનુ હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાવાથી કહે છે

શ્રી શુભનીગ પ્રભુજી મોંઘે કાળે રે,
હીયના દાન રે સામાજી ધણી

—બાર વ્રતની પૂજા ૫૦ વીરવિનયજીકૃત

તો રોઈ જગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી જલકતુ હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર ગહેની હોય એવી આપણને આગદા થાય લાગે વિનતિરૂપે વીરવિનયજીની પત્તિઓ રુઓ

ભક્તિ હૃદયમા ધારજો રે,
અતર-ચૈરીને વારજો રે,
તારજો દીનદ્યાળ

—નવાણુ પ્રકાગની પૂજા ૫૦ વીરવિનયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિનયજી મોંઘા કાળમા વરસ્યાની ખરી દિમત આકે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ વાતને જગ રુદા સ્વરૂપે ગૂં કરે છે

મોહ ગયે જો તાગશો,
ધણુ વેળા હો કહા તુમ ઉપગાર ?
સુખ વેળા સજ્જન અનિ
દુઃખ વેળા હો વિન્દા સસાગ,
પરમાતમ પૂજણુ કળા

ઉપાલભ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ય આપ્યું ‘દુ ખ વેળા હો વિરલા સસાર !’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકનર’ ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમા લીન બને છે ત્યારે પરિણામ આરુ દેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ

કરજોડી ઊભો ગહુ
રાત-દિવસ તુમ ધ્યાને રે,
જો મનમા આણો નહિ
તો શુ કદીએ જાનો રે ?
સભવ જિનવગ વિનંતિ

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલભ જુઓ તેમા તેઓ પોતાની આજસુધીની પગિન્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર ઠગવે છે—પોતાની ન્યૂનતાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામત્ત છાકથી
હુ છદ્ધિયો હો નાહી યુધ લગાર,
હચિત સદી ધ્રુવ અવસરે
મેવકની હો કરવી સલાળ,
પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમા ખામી જેવું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને દેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ

સેવા શુણુ ગજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બડભાગી,
તો તમે મ્વામી કેમ કહેવાયો
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

તો આપણો પ્રિયતમ દેવો મ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ

સર્વ દેશ-ત્રાતી સહુ
અધાતી હો કરી ધાત દયાળ,
વાસ દ્રિયો ગિવમદિરે
મોહે^૬ વિસરી હો ભમતો જગજનળ,

પરમાતમ પૂરણ કળા

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત ઈવિઓ પણ વિસરી ના શકે આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ દક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અશ પણ ભાગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કદાચ ? (આપણું અભાવની વિરુદ્ધ)

નાણુ રચણુ પામી એકાંતે
થઈ બેઠા મેવાસી,
તેહ માહેલો એક અશ જો આપો
તે વાતે શાખાશી,
હો પ્રભુજી ! ઓળભડે મત ખીજો

તો એવી લલટુ, મુક્તિની—એના એકાદ અઝની પણ પગલા ક્યાં વિના લક્ષિત-ગંગમાં જ
રચાપચ્યા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાપાણીની માફક મુક્તિ આપોઆપ
ખેંચાઈને મળે જુઓ :

મુક્તિથી અધિક તુજ લક્ષિત મુજ મન વમી
જેહનુ સમક્ષ પ્રતિજ્ઞા લાઓ,
ચમક પાપાણુ જિમ લોહને ખીચીએ
મુક્તિને સહજ મુજ લક્ષિત ગગો

ઋષભ જિનરાજ મુજ ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સપૂર્ણ
શ્રદ્ધા હોય તેની શી દશા છે તેની પણ જેણે ઈશ્વરને નાચ ક્યાં છે, જે સનાય છે, એમનું હૃદય કેવું
પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પદ્ધતિમા જોઈએ

તાગકતા તુજ માહે કે જવણે સાંભળી
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેર કે મુજ કાગળ સરે
શું ઘણું કહીએ જાણુ આગળ કૃપાળ જો ?

પ્રીતલડી બધાણી કે અજિત જિણુંદશું

આવી જ ભાવનાને ઉપાલભ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ નીચેના શબ્દોમા આલેખી છે .

જગનાગક પદવી લહી
નાર્થા સહી હો અપગંધી અપાગ,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઈણુ અવસર વાર ?

પરમાતમ પૂરણ કળા

પ૦ વીગવિજયજી પણ આમ જ કહે છે કદાચ ઈશ્વર પામે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ?
તો લાજ-મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલભ સ્વરૂપે કહે છે .

દાયક નામ ધરાવો તો મુખ આપો રે
શિવતરુની આગે કે શી બહુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ધડીક પણ સગ ન તજવાનું કહે છે ગુણીજનને ગણ
ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાગ હોય ને ? સગનો ગગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ

કોઈક ક્ષણ કૂંજિત કરે
પામી મજરી હો પગરી સહકાર,
ઓછા તરુવર નવિ ગમે
ગિર્યા શું હો હોવે ગુણનો પ્યાગ,
અજિત જિણુંદશું પ્રીતડી

વર્ણનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની ગુણશમા ઓર વધારો કરે છે

આવા મીઠા ઉપાલભ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે પરંતુ આપણી
જેવા સામાન્ય માણસો ગમે તેવા ભક્તિમા લીન હોઈએ છતાં નિષ્કળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ
જ સંભવે ને ? દેવચરણ કહે છે

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
જે ઉપાદાન એ શુચિ ન થાશે,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉદ્ધમ તણો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ લાશે

ઉદ્ધમની ખામી જોઈ, પણ હજુ આપણે ડગ પણ માડ્યુ નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને ? આત્મલક્ષી—આત્મનિર્દાના કાવ્ય અનુક્રુણ અને શુચ્યો

રાગ દ્રોષે ભર્યો, મોહ વૈરી નડ્યો
લોકની રીતમા ધણુ એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ શુણુ નવિ ગચ્યો
ભમ્યો ભવમાહી હુ વિપયમાતો,

તાર હો તાર પ્રભુ, મુજ સેવક ભણી

આત્મનિર્દા માટે તો જૈનોમા પ્રચલિત ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ જેવી જોઈએ આખી રચના આપણા હીણપતભર્યા કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે. એકાદ કડી તપાસીએ રચના હરિગીત છદમા છે

હુ ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોભ સર્પ ડર્યો મને
ગળ્યો માનરૂપી અજગરે હુ કેમ કરી ધ્યાવુ તને ?
મન મારુ માયાળળમા મોહન ! મહા મૂઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમા ચેતન ધણુ ચગદાય છે

ક્રોધ, લોભ અને માનને માટે યોજેલા અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરના રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુ-પ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે

કદાચ સવાલ થશે કે ઈશ્વર તો સર્વજ છે એટલે આપણા દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ, તો પછી આપણે બ્યાન કરવાની શી જરૂર ? બ્યાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણા આવા ખોટા કર્તવ્યોથી આપણુ મન ભરાઈ ગયુ હોય છે આપણુ દિલ હળવુ બને એટલા માટે અજગર તો આપણુ મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના મેહીને કહીએ ત્યારે જ નિરાત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને ‘રત્નાકર પચ્ચીશી’ની શરૂઆતમા જ કવિએ આલેખ્યો છે

‘જાણો છતા પણ કહી અને હુ હૃદય આ ખાલી કરુ’

તદુપરાંત ઈશ્વરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એટલે ત્રેમી તો પોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈતિ સુધીનું બધુ વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયજી પણ કહે છે

અતર્ગતની પ્રભુ આગળ કહુ ગુજ જો,
પ્રીતલડી બધાણી રે અજિત જિજ્ઞદશુ

ઉપરની આત્મનિર્દામા તો ભૂલનો એકરાર છે પણ કુમારપાળવિગચિત (અનુબંધ અમૃતસૂરી-સ્વરૂપ મહારાજ) આત્મનિર્દામા દુર્લભ માનવદેહ મળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે

બહુ ઠાળ આ સસારસાગરમાં પ્રભુ હું સચર્યો,
ચર્મ પુણ્યરાશિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તુ મળ્યો
પણ પાપકર્મ ભરેલ મેં સેવા સગસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતા મેં મૂર્ખતા બહુએ કરી

જૈનોના મનુષ્ય મરણપગરીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક વિધાનેમાં 'પુણ્ય-પ્રદાય'નું અવન સમજાવાય છે. આ સ્તવનમાં દુઃખ મનસંદેહની સંકળના ક્યારે યાય, આપણે શુ કર્યું, વગેરેની સંવાળા-માદખાટી છે. નિંદગીના ધન્ય દિવસો ક્યાં ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાદી વ્દરો શુનવો :

ધન ધન ને દિન માદરો

નિંદા ક્યાં ધર્મ .

તો શ્રીમદ્ ગાત્ર્ય આપણા જેવા નાંદે એવો ધન્ય દિવસ ક્યાં આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે

અપૂર્વ અગમ્ય એવો ક્યાં આરજે ?

ક્યાં ધર્મિયુ બાપાતર નિર્ઘય જે ?

સર્વ અધનુ બધન નિદ્ધનુ છેદીને,

વિચરનુ કવ મહાપુરુષને પણ જે ?

હિમિ વસ્તુ જ એવી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી જે લોકો હિમિ-ચિટીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ ક્યોં નથી હોતો તેઓ સાચી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેગ દી નિરંકર છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે. શુઓ -

ગદ્યોનો જાના અનુભવથી ક્યાં ધર્મિય હું ?

એટલે જાના પણ અનુભવથી થવાની છ જ વ્યક્ત કરી

અનુભવથી જાના થવાની વાત રૂચિ, પરંતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનંદ આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે

પણ તુમ દિવ્યનુ યોગથી

થયો હૃદયે હો અનુભવ પન્દરા,

અનુભવ અવ્યાપી કરે

હું ખદાથી હો સ્વિ ઈર્મ વિતાગ,

પરમાત્મ પૂરણ કર્યા

જૈન દિવ્યોની વિશિષ્ટતા જેવા ખટી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનું નિરૂપણ મનુ સ્પષ્ટતાથી કર્યું છે, છતાં એક જ હડીકતને જુદી જુદી રૂપથી સહુએ પોતપોતાની આગવી રવિતા-મનિયી આલેખી છે. સુસાદિર ધોર નિદામા છે એ માટે શુઓ

હું જગ સુસાદિર ભોગ ભર્ત, અગ જૈન કહોં જે સોવત દે ?

જે મોગત દે વહ ખોવત દે, જે જગત દે વહ પાવત દે

ચિદાનંદનુ પદ એની સાથે હવે મગ ખાવો :

જેન ગદી અગ ચોરી ૭

જગ જગ તુ નિંદ લાગ દે

હોત વસ્તુકી યોગી,

મજિલ દૂ ભયોં ભવચાગ,

માન હો, મનિ મોગી ૮

અનતકાળથી આ છવગે સસારસાગરમા રઝળ્યો છે છતાં ‘મારુ’ ‘મારુ’ કરતા થાક્યો નથી
આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે

નથી છવ તારી રે સુદર કાયા,
છોડીને આલ્યો વણુઆગ રે હોછ.

—કૃષ્ણ

*

મેલી દે મનથી મારુ-તારુ રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ,
સ્મશાન સુધી તાગ સગા સખધી વાલા
આવીને બાળે તન પ્યારુ,
ૐ માનવી ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારુ
—પીપા ભગત

વાલા તે વાલા શુ કરો, વાલા વોળાવીલ વળશે
વાલા તે વનના લાકડા તે તો સાથે જ બળશે
એક રે દિવસ એવો આવશે

—વૈરાગ્યની સન્ન્યાય ઉદ્ધરત્નકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે વ્યક્તિત્વવાદના આ જમાનામા એ રોગ જ્યાંસા નજરે પડે છે
એને મહામદ કહ્યો છે મદનુ વ્યરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરત બાહુબલીની કથા જ તપાસવી
ગદી બાહુબલીએ ગંગપાટનો ભાગ કુટી દીક્ષા અગીકાર કરી, પણ અહમ્ ભાવના ભાગી નહિ ધોર
તપસ્યા કરવા છતાં મહામદને કારણે સર્વજન થઈ શકતા નથી આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન
હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ ખેલબલ બહેનો જ આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના
મુખમા આ શબ્દો મૂકે છે

વીગ ! ગજ થકી હેડા ઊતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી નીચે ઊતરવાનું કહે છે ‘માન-અભિમાન ન કરો’ એનું કારણ આપણને
યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સન્ન્યાયમા ઉદ્ધરત્ન સમજાવે છે

રે છવ ! માન ન કીજિયે

માને વિનય ન આવે,

વિનય વિના વિદ્યા નહિ

તો કિમ સમકિત પાવે રે છવ ! માન ન કીજિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો દીક પડશે સાધકને માટે ગીતાજીમા ત્રણ વસ્તુ પર
ખાસ ભાર મૂક્યો છે પ્રણિપાત, પરિવ્રજ્ય અને સેવા આ યુગમા પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ
ખ્યાલમા ગમવા યોગ્ય છે પરિવ્રજ્ય એટલે ફરી પૂછવું જિજ્ઞાસાવૃત્તિ એ આવશ્યક અંગ છે જૈનોમા
ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય ગણધર ગૌતમસ્વામી જ્ઞાતા હોવા છતાં ય કોઈપણ બાળ્ય સશય થતા ભગવાન
મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમા ખપે છે એટલે
મેવા આવશ્યક છે આ બધા માટે માન-અભિમાન છોડવાની જરૂર છે

૯ વળાવી

સુ.૦૩૦૧૦

૧૮૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્થ

માનનો ભાઈ છે દસ આચાર અને મિચારમા એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદની અનુભૂતિ આપણને ઉપદગક થઈ પડે

કથાણી કથે મહુ ડોઈ, મદણી અનિ દુર્લભ ડોઈ
શુક ગમત્રે નામ વખાણે, નવિ પગમારય તસ બાળે
યા વિધ ભણી વેદ સુભાવે, પાગ અટગ કળા નહિ પાવે

—ચિદાનંદના પદો . પદ અઢ્યાવીશમુ

અખો પણ કહે છે

નિલક કળા ત્રેપન ગયા, જપમાળાના નાકા ગયા

અખાની ચૈત્રી વ્યગમય-કટાક્ષમય છે, ત્યાં આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણુ સર્વ કિંગિયા કરી

છાગ પગ લીપણુ નેહ બાણી

જૈન મરકૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુરુગાની સાહિત્ય પણ વિશાળ છે આ અવલોકન તો ખે-
યાગ ખ્યાતનામ ટ્રિવિઓ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ નિઝાસુઓએ તો પશ્ચિમ લેવો પડશે
એક યા ખીજા કાગણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાન રહ્યું છે અગર જૈન મમાજ પૂરતુ મર્યાદિત રહ્યું છે તેને
આપણા સાહિત્યકાગે-સશોધકો વિશેષ પ્રકાશમા લાવને એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમુ છું



સ્થૂલિભદ્રવિષયક તથા ફાગુકાવ્યો

જયંત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાકગે કાઠી નાખી શકાશે નહિ મધ્યકાળમા નિરુદ્ધેશ નિર્લેખ કવિતા ક્યા હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરપગમા દીક્ષાના મહિમાનુ તત્ત્વ જરા પ્રખળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે બહુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાર્ધ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે, અથવા વાર્તાનાયકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાપ્રદાયિક લાગે છે જૈનેતર હિંદુ પરપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમા સાપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી પણ એ પરપગનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોજનવાળું તો છે જ જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને લીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામા અતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે ધાર્મિકતા અને સાપ્રદાયિકતાને ઉત્સર્જીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ઘણા કવિઓની બાળતમા બન્યું છે નગસિંહ, મીરા, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમા પણ છટ્ટો કોઈ ક્યા છે ?) પણ નાકર, ધીંગે, ભોળે, પ્રીતમ કે ગ્વામીનારાયણ સપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી છતાં આપણા સાહિત્યના અધ્યયનમા જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યા છે એ હકીકત છે પ્રથમ પક્ષિતા વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી ભાલણ, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમા જે સ્થાન મળતું નહું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે વિપુલ પ્રમાણમા સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયસુંદર જેવા કવિઓનો સાગોપાગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે સાહિત્યના ઇતિહાસોમા પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામા આવતો નથી હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કઈક વિગતે પરિચય કરાવવામા આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અદ્ય પ્રમાણમા છે ! ઘણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે દયારામે પણ સાપ્રદાયિક સાહિત્ય ઘણું

લખ્યું હતું, પરંતુ એની સાચી કવિતા સોષ્ટોએ કીકી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષ્મી રાખી દયાગમન મૃત્યાદન કર્યું જૈન કવિતા સંપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમગ્રય એવું છે, પણ અખૂટ જૈન સંદિય ભગવાની સાચી કવિતાની વીણુણી કરી, એવું યોગ્ય મૃત્યાદન કરવાનું કામ આપણે કર્યું નથી જૈન સાહિત્યનું આ ગીતે સુશોધન-સંપાદન થયે ત્યારે, સસગ છે કે, ખીંછ હરોળના કેટલાક સાગ કવિઓ અને તેમના કાવ્યો આપણને મળશે

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાર્થી કરી છે એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવું નથી, લોકવાર્તાના અખૂટ ખતનાને એમણે ઉપયોગના લીધો છે વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનું પણ એ ચૂક્યા નથી, ત્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ય અગ્રણ્યો નથી. જૈન સંપ્રદાય તો નવીન હતો એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમા પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કર્યો જ્યો જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમગ્રય એવું છે

અર્ગચીન યુગમા આપણ કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાના રહસ્યખીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી વેર્ષક વિદ્યાસાધ્ય હોય એવું વણીવાર બન્યું છે, પણ અહીં પણ એમનું લલ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયું છે ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથા-સાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસપર્શ મળ્યો હોય એવું જાણ્યમા નથી ^૧ કેટલીક જૈન કથાઓની લખના આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય

૨

આવી લખનાગણી એક કથા સ્થૂલિલ્હની છે રતેહના બધનમા બધાર્થ ત્યા બાર વર્ષ ગાળ્યા હતા એ કોશા વેશ્યાના આવાસમા સ્થૂલિલ્હ, સુનિવેશે, ચાતુર્માસ ગાળવા આવે છે સ્થૂલિલ્હને માટે આ કેવી નડક અને કટોકટીઓ થાગ હશે! પ્રિયતમનું સ્વાગત કરવા થનગતી લોકેલી કોશાએ કેવા અનુવાદો સવેદનો અનુભવ્યા હશે! રાગ-વિગમના સર્વો કેવા કેવા રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યો હશે! આની ખીંછ એ કથાઓ-અલબત્ત જૈનેતર-જ્ઞાત્રીની છે એક ગગ્ગ લર્નુંદરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, 'મયિ સા વિરજના' એવું કંટાળુ ભાન થતા, સાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે બિતુડ બનીને આવી લામા ખીંછ ભગવાન શુદ્ધની, જેમણે જગતના દુ ખની જડીભૂટી શોધવા પ્રિય યશોધરને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આરંભ્ય અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી લામા આ કથાઓમા સાગ કરના પુનર્મિલનની કાણુ વધારે રોમાચક, માર્મિક અને રહસ્યમય છે, કેમકે ત્યારે નૂતન જનનિદ્યા, નૂતન અભિજ્ઞાન અને નૂતન સમ્બંધના દાર ખૂલે છે. આ કાણુ ભાગે શક્યતાવાળી હોય છે પણ એની નામ્યતાને મૌલિક ગીતે જોવી-ખીંચવવી એ કાણુ જ હુબરુ દાર્ય છે

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમા, પારસાહાર કરીને કામવિન્ય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલિલ્હ જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે. એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમા કણ્ણા કાવ્યો લખાયા છે કદાચ નેમગણુલવિષયક કાવ્યો પછી સખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલિલ્હવિષયક કાવ્યો આવતા હશે પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતા સ્થૂલિલ્હના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવશક્તિ છે સ્થૂલિલ્હ

૧ શ્રી જ્યોતિષજીએ જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે શ્રી મહિયાની એકમે વાર્તાઓમાં જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે પણ આ જન્મે લેખકો જૈનવર્ત્ત છે આ સિવાય પણ ઘોડુ વનખું હરો કદાચ, પદ્ય વિશિષ્ટ સર્વકતાવાળા કોઈ દૃષ્ટિ ખરી ?

રાગીમાધી વિરાગી અને છે, નેમિનાથને રાગયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી સ્થૂલિભદ્રને ગાલરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે, આવો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી રાગુલને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—સ્નેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેગ નથી ઉપરાત, સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતને એના પિતાના જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાચક પ્રસંગોની ભૂમિકા પણ મળી રહે છે આમ વૃત્તાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉકાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય એવી સામગ્રી સ્થૂલિભદ્રવૃત્તાતમા ગહેલી છે થયું છે પણ એવું જ મધ્યકાલીન ગુજરાતીના સ્થૂલિભદ્રવિષયક કાવ્યોમા કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમા કોશાના ઉદ્ગારો રૂપે નાનકડા ભીમીંગીતો છે, સ્થૂલિભદ્રની પ્રશન્તિરૂપ, કે વૈરાગ્યબોધની સન્નિધિ છે, કોશાના વિપ્રલભશૃંગારના વર્ણનનાં આરમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ઈષિત કથાતત્ત્વો ઉપયોગ કરતા કાગુઓ અને શીખળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રપચવાળા ગસ પણ છે ૨ એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમા લે ત્યાં દરેક કવિની નજર એ વસ્તુના કયા બિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે વિકસાવે છે એનું સમાતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે પણ પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાં સુધી આવું અવલોકન અધૂરું જ રહે તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ ગ્યનાનું વિશ્લેષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું એ ત્રણ કૃતિઓ છે (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાગુ (સં ૧૩૯૦-૧૪૦૦), (૨) જયવતસૂરિકૃત સ્થૂલિભદ્ર-કોરા પ્રેમવિલાસ કાગ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિભદ્ર કાગ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ) ૩

૩

કાગુને આપણે વૃત્તાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસતન્નુત્તી—ભૂમિકામા માનવપ્રણયનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ આ વ્યાખ્યામા ન આવી શકે એવી ‘કાગુ’ નામની સખ્યાબધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ કાગુકાવ્યોનું આતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય જૈન કાગુઓ, આ વ્યાખ્યાની અદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે એક તો, જૈન કાગુઓનો અતિમ ઉદ્દેશ, એમા રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે આથી જૈન કાગુઓ શુદ્ધ શૃંગારકાવ્યો બની શકતા નથી કાવ્યનો વિષય કે એમાની ઘટના જ સયમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિભદ્રનું ચરિત્ર સયમધર્મનું બોધક છે છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયની સક્ષેપમા પ્રશન્તિ કરી, કે એને મુખે સયમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટ્ટી જય છે, ત્યાં માલદેવ જેવા ‘નારીસગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે તો વળી જયવતસૂરિ જેવા આ બાબતમા અત્યંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે એમનું કાવ્ય સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલન આગળ અટ્ટી જય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “જૈન ગૂર્જર કવિઓ” ભાગ ૧, ૨, ૩મા પાછળ કૃતિઓની સૂચિમા એ માહિતી જોઈ અપૂરતી અને અચુદ્ધ પણ છે

૩ નણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન કાગુ સમ્રઠ’ (સપાં ૭૦ લોગીલાલ સાંડેસરા અને સોમાલાઈ પારેખ)મા ક્રમાક (૧), (૨૬), (૨૮)થી છપાયેલાં છે અહીં એ સપાદનનો જ, પાઠાતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે અનુવાદ કર્યાંક સુકા પણ કર્યો છે

પહોંચ્યા જ નથી આખુ કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ લ્યા પણ વૈગમ્યબોધને ગવકાશ નથી અહીં સુધી તો ફીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાન એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અતે ક્ષણશ્રુતિ દર્શાવતા ' આ કાવ્ય ગાના પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનુ સુખ મળશે ' એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે ! ' વસંતવિલાસ 'ને જૈનેત્ર કૃતિ ગણવા માટે એમાના વિગ્નિભાવના અભાવને આપણે મદસ્વ આપીએ છીએ પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિગ્નિભાવની વળગણુમાથી મુક્ત થઈ શકે છે એનું આ કેવુ જ્વલત દર્શાન છે ! આ કવિ આગલમા માત્ર સગ્સ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (ખીજા બને કાવ્યોમાં સગ્સ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાપ્રત્યક્ષતામાથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનુ એક અસ દર્શાવ છે સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલસશૃંગારના આલેખન માટ આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાપ્રત્યક્ષતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે કાવ્યકાવ્યના નાયક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પરદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુરૂપ પડે છે આમાથી જ જૈન કાવ્યોની એક ખીજી લાક્ષણિકતા જન્મે છે જૈન મુનિઓ તો ગ્લા વિરક્તભાવવાળા એમનો વસંતવિહાર કેમ આવેખી શકાય ? આથી જૈન કાવ્યોમાં વસંતવર્ણન આવે લાગે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે; જેમકે નેમ-રાજુલના કાવ્યકાવ્યોમાં વસંતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે ! કેટલીકવાર તો વસંતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામા આવે છે, જેમકે જૈન મુનિઓ ચાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે અહીં જિનપદ્મસૂત્રિ અને માલદેવની કૃતિઓમા પ્રસંગ વર્ષાઋતુમા જ મુકાયેલો છે જ્યવતસૂત્રિએ વસંતઋતુની પીકિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનુ કાગ્નુ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાની કોશાની વિરહાવગ્ધાનુ જ વર્ણન કરવા ધાર્યું છે

જૈન કાવ્યોની ત્રીજી લાક્ષણિકતા કાવ્યમા શૃંગારના આન અને સ્વરૂપમા રહેલી છે જૈન કાવ્યકાવ્યોનો શૃંગાર બાહ્ય વિપ્રલસશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે નાયિકા પ્રેમધેવી હોય પણ નાયક જે સસ્કારવિરક્ત હોય તો સયોગશૃંગાર કેમ સભવે ? પગિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાથી મંદુરતો અભિજ્ઞાપનમિતક વિપ્રલસશૃંગાર જૈન કાવ્યકાવ્યોમા જોવા મળે છે ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારસ્સ સ્ફુટ કરવાને બદલે અગસૌન્દર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનોમા જ જૈન કવિઓએ શૃંગારસની પર્યાપ્તિ માની લીધી છે સયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન કાવ્યોમાં આવે છે, પણ લાગે એ પણ વસંતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રમગની બહાર હોય છે નેમરાજુલના કાવ્યોમાં, આગળ કહ્યું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓના સયોગશૃંગારના ચિત્રો આવતા હોય છે, પણ ગજુલનુ તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ ! સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને લા બાર વર્ષ ગ્લા હતા છતાં, એ વેળાના સયોગશૃંગારને કેન્દ્રમા ગખી કાવ્યકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી ! એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેના કાવ્યોમાં તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલસશૃંગાર જ આવે છે પ્રત્યુત ત્રણે કાવ્યોમાં પણ એવુ જ યથુ છે ફેર એટલો છે કે જ્યવતસૂત્રિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, જ્યારે આછીના બને કવિઓના કાવ્યોમા ભાવનિરૂપણ કરતાં સૌન્દર્યવર્ણન ઘણુ વધારે આન રોકે છે

મધ્યકાળમા કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આત્મસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો કાવ્યકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે સ્તોત્રરૂપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, જેમકે એમા કાવ્યની દેશીને નામે ઓળખાતો દુહાબંધ પ્રયોજાયેલો હોય છે આત્મસ્વરૂપની દૃષ્ટિએ કાવ્ય કથનાત્મક કરતા વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવુ જોઈએ છતાં

કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું આ તારતમ્ય બધા ફાગુઓમાં એકસરખું રહેલું જોવા મળતું નથી નાનકડાં ભીમિકાવ્યથી માંડીને વિસ્તૃત લોકવાર્તા કે રાસાના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનું વૈવિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે દૂકમા કહેલું હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનું કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, જિનપદ્મસૂરિનું મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવતસૂરિનું મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સવરના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ

સ્થૂલિભદ્રના છવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસંદર્ભ ઘણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ગઈ છે સ્થૂલિભદ્રના પિતા મહામાલ્ય શકટાલ અને પડિત વરરુચિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે, એને પરિણામે કુટુંબને બચાવવા શકટાલ જાતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હસા વહોરી લે છે, કોશાને સા આર વર્ષથી રહેતા સ્થૂલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સસારથી વિરક્ત થઈ દીક્ષા લે છે, એક ચાતુર્માસ કોશાને લાં ગાળી, સયમધર્મ પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે, સિંહગૃહાસુનિ સ્થૂલિભદ્ર પ્રત્યેની ઇર્ષ્યાથી કોશાને સા ચાતુર્માસ ગાળવા જાય છે અને કોશાને લીધે જ સંયમધર્મથી પડતા બચી જાય છે, કોશાને રાજા એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થૂલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનું ભાન કરાવે છે, દુષ્કાળ પડતા સઘની આજ્ઞાથી સ્થૂલિભદ્ર ભદ્રબાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષયુક્ત આચાર્ય એ કરી બેસે છે—કટલો બધો અવાતર કથારસ સ્થૂલિભદ્રના સમગ્ર જીવનમાં રહેલો છે ! પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમાં કેવી રીતે સમાવી શકાય ? છતાં માલદેવે પોતાના ફાગુમાં આ પ્રયત્ન કર્યો છે આવી પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમાં કઈ નવાઈ નથી માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમાં ક્યાંય કથારસ જામતો નથી, પ્રસંગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવું પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસંગો ઊભરક અને અસ્પષ્ટ લાગે છે અને સ્થૂલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાંથી કથાનો બધો તત્તુ પકડી શકે એવું બન્યું છે. એક દષ્ટાંતથી કવિની પ્રસંગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે રાજાના અવિશ્વાસથી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજાનો અગરલક હતો) રાજાની સામે જ પોતાની હસા કરી, રાજાની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને બચાવી લેવા સમજાવે છે શ્રીયકને પિતૃહંસાનું પાતક ન લાગે માટે શકટાલ એર લઈને ગજદરબારમાં જાય છે સા શ્રીયક એની હસા કરે છે માલદેવ આ પ્રસંગને શકટાલની ‘યુક્તિ’નો મોઢમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે ગેરસમજ થાય એવી રીતે સંક્ષેપથી પતાવી દે છે

પોતાના કુલને બચાવવા મત્રીએ એક યુક્તિ કરી,

એ રાજસભામાં આવ્યા ત્યારે શ્રીયકે એમની હસા કરી ૪

પ્રસંગોને કાવ્યમાં લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવી નહિ એનું પગિણામ શું આવે ? કાવ્ય નિર્ણયકતામાં અને નિ સાગતામાં અટવાઈ જાય

છતાં માલદેવનું કાવ્ય સાવ નિ સાર છે એવું નથી કોશાને ધરે સ્થૂલિભદ્રનું આગમન થાય છે એ ભાગમાં આ-કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધાગણ કુત્તી દેખાય છે વર્ષાનું અને કોશાના સૌન્દર્યનું વર્ણન કવિ જરા નિરાતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનું સમોજન વિસવાદી બની

૪ કુલ રાખણક આપણે, મત્રી મત્ર ઉપાયો રે,
સરીઈ મંત્રી મારીકે, રાજસભા જવ આવ્યો રે ૧૮

જન્ય છે. સ્થૂલિભદ્રના કામવિજયનો મહિમા પણ કવિ પાત્રસાત કહીના વિન્તારીને ગાય છે આમ, કાવ્ય એકસરખી કે અપ્રમાણ ગતિએ ચાલતુ નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાઈ દેનાર નીરસ કથનનું પ્રાચુર્ય કાવ્યના પોતને દીલુ બનાવી દે છે

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવરી મોટી ક્યાને આખી ને આખી કાગુકાવ્યમા ઉતારવાનો કોઈપણ પ્રયત્ન બેફાદો બની જાય એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર કોશાના મિલનપ્રસંગ ઉપર જ ધ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈતું હતું જિનપદ્મસૂરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે કોશાને લ સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ ગાળા, સયમ-ધર્મમા અગ્ર રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરું થયું છે. પૂર્વવૃત્તાન્તને ગમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પામે છે કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના રનેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સ્વાદમા કોશાને મુખે મૂકે છે ! કથાતત્ત્વનો આવો સફોટ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કહીના કાવ્યમા પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે આખું કાવ્ય સગ્ગતાની એક જ કક્ષાએ—ભલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે કાવ્યના બધા જ અંગો—પ્રાગભિક્ષ ભૂમિક્ષ, વર્ષાવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનું અને અગ્રપ્રસાધનનું વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અગ્રતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ છે રસ પાખો પડી જાય એવો વિન્તાર નહિ કે રમ પેદા જ ન વાય એવો સક્ષેપ પણ નહિ કોશાનુ સૌન્દર્યવર્ણન જગ લંબાયેલુ લાગે પણ એથી કાવ્ય પાખુ પડતુ નથી કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સ્વાદ દૂરો લાગે, પણ જેવો છે તેવોએ એ વ્યક્તિત્વદ્યોતક છે એકદરે કવિની વિવેકદૃષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુદર નમૂનો બની રહે છે ધીમી, પણ દઢ ગતિએ આખુ કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુન્દર છાપ મૂકી જાય છે મધ્યકાળમા માત્ર કાગુઓમા જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમા કાવ્યના અગોની પરમ્પરા સમુચિત સંપદના પ્રત્યે જવલે જ ધ્યાન અપાયુ છે, ત્યારે આપણા પહેલા કાગુકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સદૃજ સૂઝ આદરપાત્ર બની રહે છે.

જિનપદ્મસૂરિએ વૃત્તાન્તને સફોટ્યુ, તો જયવતસૂરિએ વૃત્તાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય વિગિહણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલુ જ વૃત્તાન્ત આ કાવ્યમા—અને તે પણ હેવરના ભાગમા—આવે છે કોશાની વિગલાવચ્ચાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની દૃષ્ટના દરી છે મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનુ આવ્યુ હોવાથી એ એના દાગાલુનો તાગ પણ લઈ શકી છે પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળના બન્ને કાવ્યો કરતા બદલાઈ ગઈ છે કાંકે વનગજિનો વૈભવ અને માહે રૂપાળા ગજ-હસો અને મનોહર કમળો—એવા સુદર સગેવરના જેવી રચના આગળના બન્ને કાવ્યોની હતી આ કાવ્યની રચના પાતાળદ્રુવા જેવી છે—એકલક્ષી છે પણ એનો અર્થ એમા એકવિધતા છે એવો નથી પાતાળદ્રુવામાથે અનેક સરવાણીઓ ફટતી હોય છે કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ-સરવાણીઓનુ આપણને દર્શન કરાવે છે બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળદ્રુવાના પાણીભંડારને પોપે છે તેમ આ બધા સચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે

આખુ કાવ્ય કોશાના ઉદ્દગારરૂપે લખાયેલું છે તેથી એમા કશુએ ‘બહારનુ’ પણ રહેતું નથી ઋતુચિત્રો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલભગૃહારની સાથે વણાઈ ગયેલા છે કોશાના દેહસૌન્દર્યના કે શૂંગારપ્રસાધનના ‘બાણ’ વણનોતે તો અહીં અવકાશ જ ક્યા રહ્યો ? કાવ્ય કેવળ આત્મસંવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનુ સતુલન બળવવાની ચિંતા પણ કવિને મહી નથી પણ એથી આ કવિને કઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવુ નથી ભાવને ધૂંટી ધૂટીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહગુણને સમુપકારક રીતે સમોજ સગસ પરિપાક તૈયાર કરે છે

૫

કવિત્વ કવિના સમ્રાજાત પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે કવિતાસર્જન સિવાયનો હેતુ હોય ત્યાં કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવું કંઈ નથી ખરી વસ્તુ તો અદર પડેલી સર્જકતા છે મધ્યકાળમા કયો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો? છતાં એ અદર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમાં કવિતા આણી છે આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલિભદ્રના વૃત્તાતને ધાર્મિક હેતુથી જ લાથમા લીધું હશે એમા બહુ શક્ય કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમા કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમા પડવાની પણ જરૂર નથી

વૃત્તાતની પસંદગી અને એના સયોજનમા આ કવિઓ જે કંઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમા અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવીક બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસંદગીમાં, પ્રસંગવર્ણનમા, અલકારોમા અને ભાવનિરૂપણની લટણુમા પરંપરાનો ધણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે પણ પરંપરાનો ઉપયોગ કરવામાયે વિવેકની અને રસદષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરંપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કલ્પનાશક્તિ અછતી રહેતી નથી આ કવિઓને પણ પરંપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સભવિત છે માલદેવના અને જિનપદ્મસૂરિના વર્ણનોમાં સંસ્કૃત કાવ્યની આલંકારિક છાંદેભાષ છે અને જયવત્સૂરિના કાવ્યમા ક્યાક ‘વસતવિલાસ’ના તો ક્યાક મીરાની કવિતાના ભણુકાગ સભળાય છે છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરંપરાને સ્વકીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે રસદષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એજે જાય તેમ નથી

માલદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે વર્ધાન્કતુનું દૃઢ પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમા ઝમકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રીતિઝખનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમા ૩૬ ઉપમા—ઉત્પ્રેક્ષાઓ હીકહીક છે; છતાં કલ્પનાનું અને ઉક્તિતનું જે વૈવિધ્ય કવિ લાવી શક્યા છે તે નોંધપાત્ર છે કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદ્યબતાની પ્રતીતિ કેટલીક પદ્યોમાં કરાવે છે જ

એના સ્યામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માહી અપાર
ફૂલો એણે ગૂંથ્યા છે બાણે કે સ્યામ રંગનીમા નાના
તેજસ્વી તાગ્રો ચમકી ન રહ્યા હોય !^૫

એનો ચોટલો તો બાણે એના યૌવનધનની રખેવાળી
કરતી કાળી નાગણુ !^૬

આખમા એણે કાજળ સારું અને ઉજળવળતાને
અધારધેરી કરી નાખી જે પારકાના ચિત્તને દુઃખ
આપે તેનું મોહું કાળુ જ કરવું જોઈએ^૭

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી છલકી રહ્યું છે પણ સ્થૂલિભદ્ર તો પર્વત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

૫ સ્યામ કેશ અતિ સોહતા, ગૂંચ ફૂલ અપારા રે,
સ્યામ રણભાહિ ચમકતા, ચોતિ સહિત તબ તારિ રે ૩૬

૬ સ્યામ ભુયગી યૂ વેણુ, યૌવનધન રખવાલી રે ૪૦

૭ નયનિહિ કલ્પલ સારીઠ, યાને અધેરુ ઉજાલો રે,
ચિત્ત પરાઈ ને દુઃખ દેવઈ, તિન્હ મુખ કાજી કાલો રે ૪૮

એમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય ! દોશાના ઉદ્ધારોમા દૃષ્ટાન્તપરપરા યોજીને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે !—

એકાગ્રી મ્નેહથી કંઈ રંગ જામે નહિ, દીવાના ચિત્તમા

સ્નેહ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે ૮

મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી સ્નેહ કર્યો, કેતકીના મનમા

સ્નેહ નહિ તે બ્રમર રસનીન થઈને મર્યો ૯

ચાતક અને ઘનનીરના જેવી એકાગ્રી પ્રીતિ કોઈ

ન કરશે સાગ્ર મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે

પણ મેઘ કંઈ એની પીડા જાણતો નથી ૧૦

દોશાની અવસ્થામા ઘણી લાવજમતા છે પણ કયા કરવાની અને સયમધર્મનો મહિમા ગાવાની ઉતાવળમા કવિએ આવી વધારે લક્ષ્ય એના તરફ આપ્યું નહિ દોશા ગજવાગગના હતી એનામા વારાગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું ચાતુર્ય હોય આ કવિ જ, સિંહગૂહાસુનિ દોશાના સૌન્દર્યથી લુપ્ત બને છે એ વખતે, દોશાના વ્યક્તિત્વના એ અંશને ઉકાવ આપે છે કામાસક્ત મુનિની એ કેવી મરડરી ઉગ્રવે છે— ‘ધર્મલાલથી અહીં કંઈ કામ થતું નથી, અહીં તો અર્થલાલ જોઈએ’ પોતાની પ્રીતિને છેડ દેનાર મૃદુલ પ્રત્યે આ દોશાએ કંઈ વ્યગ્રબાણ કંઈક નહિ હોય ? એને કોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કર્યો હોય ? પરંતુ આ કવિ તો દોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે

માનવમહજ સવેદનો કે કોઈ આત્મચર્યવદનીય જૈન સાધુમા જૈન મુનિ-કવિઓ ન આલેખે એ સમજી નકાય એવી વાત છે પણ મૃદુલ તો કેવું સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહસવૃત્તિને, એમની ખુમારીને, એમની નિહલતાને મૂર્ત રૂપ આપી શકાય દોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ ભીનું હોય અને એમનામા સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય મૃદુલનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી નકાય પણ આ કવિની દૃષ્ટતા સામુદ્રી ગતિ કરી શકતી નથી દોશાની મોહિનીમા અગ્રેલ અન્યેય રહેનાર મૃદુલની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમા વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ મૃદુલને જીવંત પણ નથી આપી) મૃદુલ સાચે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા-પૂતળા જેવા લાગે છે

અવાતર પ્રયોજનો કાવ્યને પ્રગટ થવામા કેવા વિઘ્નરૂપ થતા હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે

યવાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણુભાન કે સયમ એ કવિ જિનપદ્મસૂરિના મુખ્ય ગુણો છે પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રમગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામા દૃષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

૮ એક અગકર્ નેહકર્, કંઈ ન હોઈ રંગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમાહે નહીં, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫

૯ એક અગકુ નેહકુ, મુરખિ મધુકરિ કીનુ રે,
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ-કીણુ રે ૫૭

૧૦ નેહ એન્ગ ન કીલ્ક, જિહ ચાતક ઘનનીરો રે,
સાગ્ર પીડ પીડ મુખિ બોલિ, મેહ ન જનઈ પીરો રે ૬૦

એમનુ લક્ષ છે સાદા અકૃત્રિમ રવાનુકગ્ણથી પણ આપણાં આખકાનને વર્ણનુ વાતાવરણુ કવિ કેલુ પ્રલક્ષ કરાવી દે છે !—

ઝરમર ઝરમર ઝરમઝ મેઘ વરમે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ વીજળી ઝખકે છે,
થરથર થરથર થરથર વિગદિણીનુ મન કપે છે ૧૧

રવાનુકારી ગજ્ઞપ્રયોગ અત્પ માત્રાગા હોય તો જ ગધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા જાળવી છે ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક ખીલુ લાઠાલિકતા અહીં ધ્યાન ખેંચે છે ત્રણ પદ્ધતિમા વર્ણનુ વાતાવરણુ આલેખી ચોથી પદ્ધતિમા કવિ એ વાતાવરણુમા વિગદિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કદાચ સ્વનત્ર સાર્થકતા નથી, માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને યોજે છે આખુલે વર્ણાવર્ણન વિપ્રલભગૃહાગરની સરસ પીઠિકા બની રહે છે

જેમ જેમ મેઘ મધુર ગભીર રવગે ગાળે છે તેમ તેમ
કામદેવ બાણે કે પોતાનુ કુસુમખાણુ સન્ન કરી ગલા
હોય તેમ લાગે છે ; જેમ જેમ કૈતપી મધમધતો પગિમલ
પ્રસંગવે છે તેમ તેમ કાગી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે ૧૨

જેમ જેમ ગીનસ કોમલ સુગલિયુક્ત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્વમગિના માનિની નાચી બેઠે છે, જેમ જેમ
જલભર્યા વાદળ આકાશમા એકલા મળે છે તેમતેમ
કાગીજનના નયનમા નીર ઝળહળી બેઠે છે ૧૩

કેવું સંક્ષિપ્ત છતા સર્વગ્રાહી નિરાભગણ અને મહત્સુદ્ધ આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-હૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સમ્બંધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અગસૌદર્યના અને વન્નાભૂષણોના વર્ણનમા કવિએ આવી જ યથાર્થ ગૈરીમા આગલ કર્યો છે કોશાના હૃદયદારના લઃસાટનો, પાપલના ગણકાગનો, કુલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોનુ ઝળહળાટનો કવિ એક કદીમા રવાનુકારી ગજ્ઞપ્રયોગથી આપણા આખ-કાનને અનુભવ કગવી દે છે,

- ૧૧ ઝિરિનિઝિ ઝિરિનિઝિ ઝિરિનિઝિ એ મેહા વરિમતિ,
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહતિ,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ એ વીજુલિય ઝખકઈ,
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિલિમણુ કપઈ ૬
- ૧૨ મહુરગમીગસરેણુ મેહ નિમનિમ ગાજતે,
પથખાણુ નિય કુસુમખાણુ તિગનિન સાજતે,
નિમનિમ કૈતપી મહમહત પરિમય વિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિ ય ચણુ લગિ નિયરમણિ મનાવઈ ૭
- ૧૩ મીયલકોમયસુરહિ વાય નિમ નિમ વાયતે,
માત્મકકર માણુલિ ય તિમ તિમ નાંધને,
નિમ નિમ જલભરલરિય મેહ મયણુગણિ બિનિયા
તિમ તિમ કામી તણા નયણુ નીરિહિ ઝલહલિયા ૮

પણ પછી તેઓ હજવેથી અલકારમણિ વાણીમા સરી જાય છે કવિએ યોગેલા અલકારોમાં અનુક્રમતા છે પણ અવનવીનતા નથી કેટલાક અલકારો સામાન્ય પણ લાગે છતાં કવિનુ સતત ધ્યાન કોશાને મદનગંજની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે કોશાના વર્ણનમા અવારનવાર કાઢી જતી ઉપમા-ઉત્પ્રેક્ષાઓ ગુચ્છો એનો વેણીદાર તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુમુદખાણે મૂંઢેલા અમૃતકુલ, એના કર્ણયુગલ તે જાણે મન્નના હિંગોળા, એના ગરુ તે જાણે મદનગંજના વિજયગતલ, એના નખપરલવ તે જાણે કામદેવના અકુંગ ! આ અલકારોનો એક દેશાણે ખરડલો નહિ કરતા આખા વર્ણનમા વેરી દર્દને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો લામ થવા દીધો નથી

સ્વલિભદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાચ્યોચિત છે આ કવિની નજરે એ નાચ્યોચિતતાને કષ્ટક પારખી છે કોશા-સ્વલિભદ્રના દૂકા પણ અત્યંત માર્મિક સવાદ દ્વારા એમણે રાગ વિગગની આક્રી અથગમણુ ગજ કરી છે એક બાજુ પ્રેમપેશી વિન્ધ્ય નારી છે, બીજી બાજુ છે સયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમા જતગવા તત્પર મુનિવર આ નાચ્યામદ રજૂઆતને કાળે કોશાનુ ચરિત્ર આપણી કંપનામા મૂર્ત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્વલિભદ્રમા પણ કષ્ટક સજ્જતા લાગે છે. પહેલા કોશા પોતાની કામર્તિને પ્રગટ કરે છે ‘હે નાવ ! સૂર્ય સગાન તમારો દેહ માગ દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વગતેહની યાદ આપી સ્વલિભદ્રને ઉપાસલ આપે છે - ‘બાર વર્ષનો મેહ તમે શા કાળે છોડી દીધો ? આવું નિષ્કરૂપણ મારી સાથે કેમ આચર્યું ?’ સ્વલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોટે ધસ્યુ મારુ હૈય તારા વચનોથી ભીંજી નહિ (લોટે ધરેલુ પણ હૈય તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુષિત દગા આગળ કડીને દીનલાવે અનુગમની યાચના કરે છે પણ સ્વલિભદ્ર તો નિશ્ચલ રહે છે એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સયમથી સાથે ભોગ ગમવામા લાગેલું છે આ છેલ્લી વાત સાલળી કોશા પ્રયુત્પન્ન મતિથી એક નીકળ્યું વ્યંગ કરે છે ‘અહો, લોકો નવી નવી વસ્તુમા ગયે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હતું જુઓને, તમાગ જેવા મુનિવર પણ મને મૂકીને સયમશ્રીમા આસક્ત થઈ ગયા !’ મુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ મુનિવર પ્રત્યે જ કેવી ચતુરાઈથી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમા પણ એની ચતુરાઈ દેખાઈ આવે છે એ કહે છે ‘પહેલા યૌવનના કળ રૂપ ઉપલોગનો આનંદ ભોગવી લો, પછી સુખેથી સયમથી સાથેનું સુખ માણજો એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ ગહેગે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના જ્ઞાતા છે એમ આપણે આરભમા કહ્યું હતું નિરાલગણુ કે આલકારિક વર્ણનોમા, નાદવ્યજનામા કે ભાવવ્યજનામા કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે તે હવે પ્રતીત થયું હશે અતમા સ્વલિભદ્રના કામવિજયને યુદ્ધના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓજસ્વ પણ પ્રગટ થાય છે

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે જ છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિદને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે

*

જયવતસૂરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયલાવ છે જયવતસૂરિની કોશા પ્રિયતમને માટે સૂરતી એક સામાન્ય વિગહિણી સ્ત્રી છે એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે પણ એ વિગહિણી સ્ત્રીના ઉલટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉલટ પ્રેમાનુબંધરૂપી હીંગોળમા ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આગાહલ, આત્મનિર્વેદ, રોષ, વ્યાકુળતા આદિ ભાવોનાં મોતી ગૂથીને આ સર્વ ભાવોને વળી લિન્ન લિન્ન સદલોં, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલક્ષણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે

વસંત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું ઔત્સુક્ય જાગી ઊઠે છે આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભંગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસંદર્ભમાં મૂકી આપે છે તે જુઓ

વનમાં વસતઃક્રતુ ગહગહતી આવી, કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,
મનોહર મલયપવન વહેવા લાગ્યો અને પ્રિયને જાણે ઊડીને
મળુ એમ થવા લાગ્યું^{૧૪}

ઊડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને માટે પ્રસંગતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સંદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

ઔત્સુક્યનો ભાવ કવિ ખેત્રણવાગ હાથમાં લે છે પણ એને ધૂટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્જનનો સાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભ્રમવાનું મન થાય છે, તો ખીજ વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે

પોપટ, રસ્તે જતા હું તને લાખલાખ કેસૂમાં આપીશ,
તને એકવાર તું મને તારી પાખ પ્રસારીને
મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે !^{૧૫}

ધૂટતા અને ઘેલછાના ભાવો ઔત્સુક્યની સાથે કેવા ગૂથાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે. એ જાણે છે કે .

વેલ ઉપર કુપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચર પણ
ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સમાન યૌવન ફરીને
આવતું નથી^{૧૬}

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસમો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સયોગાવધ્યાના વિગ્રેધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિપમ વેદના પ્રગટ કરે છે

તરુવર અને વેલીને આલિંગન દેતા જોઈને ચિત્ત
ક્ષુભિત થઈ જાય છે ભગ્યૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
અને એને ક્ષણ પણ વીસરી શકાતો નથી^{૧૭}

ખીજ વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવધ્યાના સયોગને પડછે મૂકે છે જાગ્રત સંલ છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા આ મિથ્યાની જાળમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દ ઊલટાનું ઘેરું બની જાય છે મિથ્યા મિલન રચાવી આપતા સ્વપ્નોને એ રોપપૂર્વક કહે છે

૧૪ વસતઃક્રતુ વનિ આન્ય ગહગહી,
પરિમલક કુસુમાવલિ મહમહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિહનઈ ઊડી મલઈ ઇમ યાઈ, ૩

૧૫ કેસુહાં પથિ પાલવે, સુહા દિઈ તુલ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાખ ૩૬

૧૬ વલી રે કુપલકીય વેલકી, વલી વલી ઊગઈ ચહ,
પણિ ન વલે ગયુ યૌવન, પ્રેમલતાનુ કહ ૭

૧૭ તરુ અરવેલિ આલિંગન દેખિય મીલ સલાય,
ભરયૌવન પ્રિય વેગલુ, ખિલુ ન વિસારિયો જઈ ૫

૭ પાપી ધુતાગ વ્યખો, મારી મરકી ન કરો
મૂના તમે મને સયોગ કરાવો છો પણ જન્ય હુ ત્યાગે તો
વિયોગનો વિયોગ જ. ૧૮

વ્યખનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશાએ તો રનેહજ્વન માણેલુ છે એના ચિત્તમા આજે એનાં મરણો લાગ્યા છે એ દિવસો
કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રસાણા અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને મદ્દનો મયોગ
એ ભર્યાભર્યા રનેહજ્વનને મ્થાને આજે નરી ન્યના અતગને કોવી રહી છે સ્ત્રીસહજ ઉપમાનથી
આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાગ્યા આપે છે

વિવાહ વીચે જેવો માગવો તેવી કય વિના
હુ સૂની ધઈ ગઈ હુ ૧૯

કેવી પલટાનીતે, લિપ્તલિપ્ત મદલોં અને વિભાવોથી વિરહાવમ્થાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય
અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશાને એક વાન સમન્નતી નથી

પાણી વિના સરોવર સુઝાઈ જાય ત્યાગે
હસો ગિયાગ શુ કરે ? પણ જેના ઘરે મનગમતી
ગોરી છે એને વિદેસામા કેમ ગમતુ હો ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદ્દમીનતા એનાથી સહન થતી નથી; અને તેથી તે કોંઈતી મારી દૂર લાગે એવું
અભિશાપવચન ઉચ્ચારી એમે છે કે, ‘ જે રનેહ કરીને એનો લાગ કરે એના પગ વીજળી પડાવે ’ પણ
અને એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ સુતેશાગ લાગે છે ‘ હૃદય, પરદેશી
સાથે પ્રીતિ તેં શુ જોઈને માડી ? ’ છતાં પ્રીતિ કઈ એના હૃદયમાથી ખસતી નથી આ અવતાર તો એજે
ગયો એવી હતાના એને ઘેરી વળે છે, અને અમ સયોગમુખ આપે એવા અવતારનું એનું ચિત્ત કલ્પના
કરી રહે છે

હુ પખિણી કેમ ન સરન્નઈ કે પ્રિયતમની પામે પામે
ભમતી તો રહેન, હુ ચદન કેમ ન સગ્ગાઈ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત, હુ ફૂલ કેમ ન સરન્નઈ કે
એને આર્થિગન તો કરી ગહેત, હુ પાન કેમ ન સરન્નઈ
કે એના મુખમા મુગે શોભી તો ગહેત ૨૧

૧૮ પાપી જે દૂતારાં સુહણ્યાં સુઝ ચુ દાસુ ઘોડિ,
કરઈ વિગેહ જગાવીનઈ મૂનાં મૂકઈ જોડિ ૧૮

૧૯ વીવાહ વીતઓ માંઠવે તિમ દુ સૂની કત ૨૦

૨૦ મૂકઈ સરોવર જલ વિના, હસા કિચુ કે કરેસિ,
જમ યર ગમતીય ગોગડી, તસ કિમ ગમઈ કે વિદેસ ૮

૨૧ હુ સિંઘ ન સરલ પખિણિ, િમ ભમતી પ્રીકિ પાસિ,
હુ સિંઘ ન સરલ ચદન, કરતી પ્રિયતલ વાસ ૩૧
હુ સિં ન સરલ ફૂલદાં, લેતી આર્થિગન જાલ,
સુહિ સુરગ જ શોભતા, હુ સિંઘ ન સરલ પાન ૩૨

વિગ્હિણીના હૃદયના અટપટા આતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે !

અવસ્થા માત્ર વિગ્હની, છતાં ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યમય છે ! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મક્ક્યા છે એમા વિગ્હની મુક વેદનાથી માંડીને એની કાળજાળ પીઠ સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે એ ગોરી ક્ષણમા આગણે તો ક્ષણમા ઓરડે ઊભી રહે છે, ક્યારેક ગયા કરે છે; એની આખ ઉભંગરે ગતી છે; ચંદન, ચંદ્ર કે વીંઝણો એના તાપને યુગ્મથી શકતા નથી, શમ્યા તો જાણે અગ્નિ, કાટા, કૌચા કે લોટાની બનેલી હોય, ચીઝ જાણે શરીરને ચીરી રવા હોય, સાકળા જાણે જગજગ સમાન હોય એવું લાગે છે, રાત્રે યૌવનમંજરી મહેટ્ટી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમંજરીનું મહેટ્ટું અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી કૂર વિધિવક્ત્રા !); શરીર પાકુર અને પિંજર જેવું બની ગયું છે, ભૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધું પ્રિયતમને અર્પી દીધું છે !

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ ? પણ ના, કોશા કહે છે

હિલ ઉપર દુ ખ વહોરી લઈને, વહાલા, હું તને મળીશ ૨૨

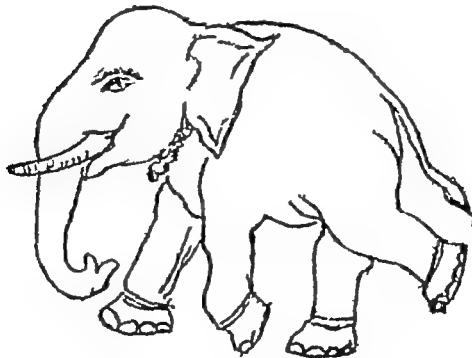
આ નિશ્ચય અને એની પાછળ ગહેલી આતંગપ્રતીતિ અતે કરે છે અને ભલે મુનિવેગે પણ, સ્થૂલિભદ્ર કોશાને આવામે આવે છે એને જોઈને દોગાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કથને પામીને અધિક ઉદ્વેગસવત બને છે

સાચું શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોગનોને પોતાની પામેથી કેવા તડેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુંદર ઉદાહરણ છે

~

જ્યવતસૂરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે એમના સ્થૂલિભદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ દ્વાગ અને જિનપદ્મસગિના સ્થૂલિભદ્ર દ્વાગુ જેવા આપણી કલ્પનાજલમા સ્વાદ મૂકી જાય એવા પાત્રપત્રીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ક્ષેત્રોનાનો શ્રમ સાર્યક થઈ જાય

૨૨ હિલ ઉપર દુ ખ આગમી વાહવા તુંજ મિલેસિ ૩૫



યશોવિજયની કવિતા

હસિત હૃદય

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના હન્દોડી ગામમાં (ઈ. સ. ૧૬૨૩), અને અનશન દાગ પ્રાણસાગ મધ્ય ગુજરાતમાં હોઈ ગામે (ઈ. સ. ૧૬૮૭) મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મનભેદ તો છે. ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન શાન્તિવિજયજીએ રચેલા 'સુન્દરવેલી રામ'ને આધારે સ્વીકારાય છે. પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્ટિકાના આધારે કવિસમય ઈ. સ. ૧૫૮૬થી ૧૬૮૭નો અંદાજાય છે. કવિની છેલ્લી રચના 'જળપૂરણી રામ'ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે એમા રચનાસાલ ઈ. સ. ૧૬૮૩ની અપાર્ક છે. કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સાગી સંખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉનાગેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે, જના કવિની જન્મસાલ અપાર્ક ધર્ષ ન કહેવાય. હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિગત આપતા 'સુન્દરવેલી રામ'ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે.

સન્દૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં 'શ્રી નયવિજય વિશુવ પથમેવક' કવિ 'જન્મોવિજય'ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે. એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખેની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. શાસ્ત્ર અને નત્તસ્યઃ પરંતુ યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી સુગંધર નીવડી છે કે એમને 'ખીન હેમચંદ', 'લઘુ હરિભટ્ટ' કે જૈન સપ્રદાયમાં 'શકરાચાર્ય' જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે ધિરદાવાયા છે. એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર મૌલિક ગ્રંથોનું એમનું દોહન, પ્રયેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કહિન અને સરલ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સપ્રદાયના જના એના બંધનોની તમા તણ નિર્ભયપણે અભિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી ૫૦ સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના ધ્યાનમાં આવેલ નથી. તેઓ એ પણ ઉમેરે છે કે આ કથનમાં ટોઈ અતિશયતા નથી. 'જૈન દર્શનને નવ્ય-ન્યાયની યૌલીમાં મૂકીને અપૂર્વ કાર્ય' કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દલસુખસાઈ માલવણિયાએ 'જૈન દર્શન વિશે અતિમ પ્રમાણુરૂપ' વર્ણવ્યા છે. એમની ગુજરાતી ભાષામાં લખે થતી કૃતિઓ વિચારતા

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમા બોધ, કલ્પના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ અવસ્ય આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. સ્તવન સન્ન્યાયના ટૂંકા ગેય પદો કે સવાદ-રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમા આ 'તાર્કિક શિગેમણી'-'ન્યાયાચાર્ય'ની કવિત્વશક્તિ સતત ઝળકયા કરતી જણાશે એવી કેટલીય પદ્ધતિઓ મળે, જેમા જણાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિળજ જ કવિનો.

ઈ.સં ૧૬૫૨મા રચાયેલો એમનો 'દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ' અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે સરકૃતમા એનો અનુવાદે થયો છે 'જળ્પસ્વામી ગસ'નું વ્યવસ્થિત સપાદન તો પ્રા. રમણલાલ ચીં. શાહે હવે સુપ્રાપ્ત કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો 'શ્રીપાલ રાસ' પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. 'ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ'ના બે ગ્રંથોમા (સં. લક્ષ્મીવિજય) યશોવિજયજીના સ્તવનો-સન્ન્યાયો-સવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમા એમાના સ્તવનો, સન્ન્યાયો, સવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

'સમુદ્ર-વહાણ સવાદ' આ ગુચ્છની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈ.સં ૧૬૬૧મા ધોધા મુકામે રચાયેલી આ સવાદરચનામા 'વાચક જશવિજય'ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. 'મત કરો કોઈ ગુમાન'ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના ગર્વને ગાળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સવાદ રચ્યો છે. 'ઉપદેશ રચ્યો ભલો' કહીએ તેવી ચિત્રણા, એવું વિવાદ્યાતુર્ય, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમાં પ્રગટ કરે છે. ક્રાંતિ સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોદ્ધિત ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેવાય. સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દલીલો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વત્વની પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર ગવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનાગાયણની શય્યા સાથેનો નિજનો સમ્પદ દાખવી 'તાહરુ તો કુલ કાઢતુ' પણ સભળાવે છે, પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગગાદિને કારણે પોતે 'તીરથસાર' છે, ધનધટા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સહુનું હિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સતુષ્ટ છે પરંતુ 'ભમ્યા કંતુ વહાણ લોભી છે' એવું કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રવિદગારનો તે તે ક્ષણે જ વહાણ પણ રોકડો જવાબ આપે છે એ કહે છે 'હલુઆ' તો ય અમે જ બહુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ મોટો તો ઊકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ રત્નો તો છે પણ આપતા 'એમે છે મુખડામા' વળી તુણ ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અજ્ઞાન !, તરસ્યા ય દૂર ભાગે એવું છે એનું જળ, ગગાદિ ય એમા મળતા નામમાધુર્ય ખોઈ દે છે, અને કુલની વાતે તો 'જે નિજગુણે જગ ઉજ્જવલ કરિયો, તો કુલમદનું સ્વ કાજ રે.' હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની ભૂખ ક્યા ભાગી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલહ સાથે વહાણની આવી સ્પષ્ટ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વયણે રે, હવે કોપેઈ ચઝો, સાથ પામ્યો રે ક્ષોભ,

પવન ઝકોલે રે જલ ભર ઊછલી, લાગે અમર મોભ

ભમરી દેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અગ તરગ,

અમર વેદી રે ભેદી આવતા, ભાજે તે ગિરિશૃંગ

~

~

~

“નાગર ત્રોડી રે દૂર નાખીએ, ફલતણા જિભ ખીંટ,

ગગનિ ઉલાટી રે હરિઈ પાજરી, મોડિ મડપ મોટિ”

‘શ્રી નવખઃ જિજ્ઞુસ’ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાછું સાજુનગરું થઈ સાગરપટ પર આવે છે સાગર—
 “ખેણ સોદે પાજરી હો, કૃપા થભ અગ્રભાગ,
 માનુ કે પોપટ ખેલતા હો, અગર નરુઅર લાગિ

*

“એક વેલિ સાયર તણી હો, દૂછ જનરગ ગેલી,
 ત્રીછ પવનની ગ્રેગણ હો, વાહણ ચલે નિજ ગેલિ ”

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનુ અને વહાણના નવા પ્રગ્થાને પ્રસન્ન-સમૃદ્ધ થતી વસ્તિનુ ઉમળકા-ઉત્સાહથી જીવન ચિત્રણ કરે છે, પરંતુ પ્રવૃત્તીન્યથ સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થ જ મોટાર્થ ખાખ્યાની વાત પણ એમણે અતે યાદ આપી છે જ વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રંગુઆતમા ‘સમુદ્ર-વહાણ સવાદ’ કવિએ શુદ્ધતાથી કવિનામા હિમેશી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે કવિમા જે તર્કગદ્યિત અને હળવા વ્યંગની ગગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિમ્બિત થાય છે પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આમ ક્યું છે તે કવિની રીતે મધ્ય-કાલીન શુદ્ધગતી સવાદનાવ્યોના આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે ‘બોધા’ સાથે યાદ કરાય છે ‘હીંગે’, પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ ‘દેવ’ છોડીએ, તો તે કરવા જેવું ખરું

ખીજે ય કવિએ આવા દૃઢ વચ્ચે વિવાદ-સંઘર્ષ ખતાવી સાચો ગહ દાખવ્યો છે પણ એમા વિચારક ઉપદેશનુ એમનુ રૂપ વધુ જણાવે. સા એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન-રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે આ પ્રકારની કૃતિઓમા, ચાર લાખમા ગૂંથાયેલી ‘શ્રી શાન્તિ જિન અવન’ રચનામા નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો ‘શ્રી શ્રીમધર સ્વામી સ્તવન મા ય એ જ વચ્ચે, અને ‘શ્રી શ્રીમધર સ્વામીની વિનતિરૂપ સ્તવન’મા નયનદસ્ય વચ્ચે, ઉપગત ‘શ્રીમધર જિન સ્તવન’મા સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વડાર્ધ વિવાદની યોજના કરી છે માત્ર લાવને જ મેવનાર ગણિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દોડે કઈ ભૂખ ન લાગે; તેથી—

“જિમ જિમ લાવ ક્રિયામા લલગે,

સાકર જિમ પય મારિ;

તિમ તિમ સ્વાદ હોગે અધિકેગે ”

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે કહ્ય થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યંગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અહિંસક બાળતપગવી ‘ન લહે ભર્મ અગાધ’ કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સમ્બંધ મૂકાય છે વચ્ચે ક્યાં આવા મળના અર્થાન્તરન્યાસી મુલાપિતો ય કવિ દાટી લે છે .

“આધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત,

મૂરખ આગલ પન્મારથ કથા, ત્રિણું ગેક જ રીત ”

‘શ્રી શાન્તિનાથ સ્તવન’મા છે, તેમ કવિ આવા વિગેધાભાસી વલણોનો વિવેકચુક્ર મેળ જ ઠક ગણે છે. એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ય ખોટી કહી છે એ મિષ્ટ કવિકલમ આવું અવલોકન પણ ટપટાવી લેવું ચૂકતી નથી .

“વિપયરસમા ગૃહી માચિયા, નાચિયા કુચ મહપૂર રે,

ધૂમધામે ધમાધમ ચવી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે ”

કવિ યશોવિનયજીની અવનમૃતિઓમા ચોવીસ તીર્થંગેની સ્તુતિના પદો નોંધપાત્ર છે. એમાની એ ચોવીસીમા હર્મિ-જાવની છટા અને તીવ્રતા આદર્પક અભિવ્યક્તિ પામી છે. ખીજ એક ચોવીસીમાં કથન અને ચરિત્રવીગન સગ્રહ વિગેષ છે કવિના વ્યક્તિસક્તર સ્તવનમા, માત્ર મહિમારમૂનિ નથી લા,

ઉદ્ધાસ, શ્રદ્ધા, લાડ, મસ્તી, ટીખળ, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ ભાવોની દૃષ્ટાન્તસુભગ અને સુવડ કલ્પનાશીલ રજૂઆત સભારવી ગમે એવી થઈ છે વિવિધ દેશીઓ—દુહા—ઝૂલણામા વહેતી આવી સ્તવનવાણી કવિએ ઊર્મિ—સવેદના—કલ્પનાશિદ્ધપથી જીવતી બનાવી છે ‘મુહ માઆ પાસા દાહ્યાજી’નો હર્ષ ગાતા યશોવિજયજી—

“અજલિમા જિમ ગગ ન માયે,
મુજ મન તિમ પ્રભુહેજ”

ગાઈ પ્રભુરનેહનુ અવર્ણનીય ઋણ માથે ચડાવે છે એનો રગ લાગે ત્યા ખીજુ શુ ગમે ?—

“માવતી ફૂલે મોહિયો,
દિમ ગેમે હો બાવળ તરુ ભૂગ ?”

ભકતની આવી દશા જાણતા પ્રભુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ ચાલે ? કવિ કહે છે ‘જાણો છો તો શીદ તાણો છો ?’ પ્રભુને લાડથી માર્મિક યાદ પણ અપાઈ છે, કે—

“જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે
મેઘ હુઓ તેણે શ્યામ”

કવિ કહે છે કે, ખાંચ ત્રણાની લાજ તને જ છે હળવેકથી કવિ કહી પણ દે છે, કે—

“માગ્યુ દેતા તે દિશુ વિમાસો જ,
મુજ મનમા એહ તમાસો જ;
સાહિબ, સાલજો !”

આવું નિર્વ્યાજ નૈકત્ય—લાડ આ સ્તવનોનું છટાળુ પાસુ છે તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્દગારોમા કેવી ગસિક અદા દાખવી શક્યા છે ? કવિની ધન્યતાની વાણી ય ભરી ભરી છે .

“અમે પણ તુમ શુ કામણ કરશુ”

પ્રભુને કંચનકોડી કહેતા કવિ એના સાબાતકારને જ ‘મણુઅ જનમનો લાહો’ માને છે. ‘હિયડે જૂદી, મુખ અતિ મીઠી’ માયાથી મુકત કગવવા તેથી જ કવિ પ્રભુને વીનવે છે. કવિ પ્રભુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતાં કહે છે ‘(તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરિઓ લેખવું’ કવિને કલિયુગ પણ ગરવો લાગે છે, કારણ પ્રભુ તેમા મળ્યા આવી એક કાવ્યત્વથી અકિત ચોવીશીમા નેમિ-રાજુલની કથની ગૂંથતા રાજુલને મોંએ—

“ઉતારી હુ ચિત્તથી રે હા, મુગતિ ધૂતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનતે ભોગવી રે હા, તેહશ્યુ કેવણ સકેત—મેરે વાલમા”

એવા માર્મિક ઉદ્દગારો પણ કદાવે છે આ ત્રણ ચોવીશીઓમા જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમા કથન, વીગત, ટીપ અને અત્યુક્તિની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણુમા છે

‘વિહરમાન જિનવીશી’નાં ૨૦ પદોમા સ્તવન કરતા કરતા કદી, “મોટા-નાહના અતરો રે, ગિરિઆ નવિ દાખત” એવી માર્મિક ટકોર પણ જિનેશ્વર મીમધરને કરે છે “વનમા મોગ હોય, પછી ભુજગનો ભય શેનો ?” એવું દબાત કવિ, એ વિશ્વાસને દહ કગવા રજૂ કરે છે કે, જ્યા પ્રભુ છે, ત્યા કર્મનું બળ રોનું નભે ? પોતાના ‘સાહિબ સુખણુ’ પ્રભુને કવિ આ વિશ્વાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી ટીલુ કરે તે પ્રમાણુ નથી, સહુનો મુજગે માને એ જ સુખણુ સાહિબ કહેવાય કવિની આવી હઠ્ઠભરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે

વાચક યથોચિત્વજ્ઞતા ‘જગ-વિલાસ’ પદ્યસંગ્રહમાં ‘વિશિષ્ટ જિનમત્તનનો’, સામાન્ય જિન-મત્તનનો’, ‘નેમ-ગરુડના ગીતો’, ‘આધ્યાત્મિક પદો’, ‘હરિયાલી’ વગેરે સંગ્રહીત થયાં છે જ્યારે તાગ્દ કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ, કહેવાય દીનદયાળ, ઇન્તુ શિવમા ભણે એકલપંડ પોતે જ; એવો પ્રભુને ઉપાલભ વિશિષ્ટ સ્તવનોમા આપી કવિ પ્રમત્તનાની હાલ, એકાગ્રતાનો ઓરસીઓ, શ્રદ્ધાનું ચન્નાત્રિની રૂપમેજના પણ કહે છે આવા કહ પદો ઉપરાંત હ ‘સામાન્ય મત્તનો મા પણ કર્મરૂપી બુદ્ધિયો છૂટવા વિનિમયરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુગતુ કગતા છાય આપતો લીમગે વધુ જાનનો એની વાનવિદ દ્રષ્ટિ છે, અને ‘જેઠ માલિ તુજ દર્શન મિ પામિક, તે સુદ્ધ દલિલાલ’ એવી શ્રદ્ધા દુહરાવાઈ છે પાત્રીસ ‘આધ્યાત્મિક પદો’માં જ્ઞાન-વૈગમ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે. એમાના પચ્ચમહાત્રન જહાજના પદમા ગીલ સુકાન, લમા લંગર, સનોપનો ‘સહુ’ જેવી રૂપકરચના છે સાચો જૈન, સન્નજન, સાચો ધર્મ વગેરેના ઓધક પદો ય છે જ્યારે જ ભૂલ કગવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની ચિચ્ચના ન હોય ત્યા યોગ જોનો? ખાલી ભરમ-સુગન-જગથી શુ મળે?—આવી ચત્રત્ર તરવદ્રષ્ટિ પણ તેમા છે આ આધ્યાત્મિક પદોનુ વિશિષ્ટ અગ છે ‘હરિયાલી’ નામક પદરચના

આ ‘હરિયાલી’માં આગભરી જ ગૂઠ અગળવાણીની ગગત હાછળે છે—

“દરિયો પંડિત! કોણુ એ નારી? વીસ વગસની અવધ વિચારી
દોષ પિતાએ એહ નિપાઈ, સંધ ચતુર્વિધ મનમે આઈ
કીડીએ એહ હાથી જાયો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો
વિણુ દીવે અગવાળુ ધાયે, કીડીના દર માલિ કુગર જાયે”

માત્ર અશ્વત્થાસ પંડિતઓની આ પદરૂપિમા અવગળાણીમહ્યા પ્રતીકોની ઓથે સંતાયેલ અર્થઓધ-વિચાર, ભાવાર્થ સ્પષ્ટ પણ કગાયો છે ચેતના ઓ, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ એ પિતા, હાથી તે આત્મા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહગ્રન્થ ન થાય ત્યા વિના દીવે અગવાળુ, કીડી તે નિગોદ, જેવી સ્પષ્ટતા અપાઈ છે રચનાદ્રષ્ટિથી ય આ ‘હરિયાલી’ સુધઃ રૂપની છે

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘જગવિલાસ પદ્યસંગ્રહ’ની એક હર્મિરગી સારી કૃતિ તે નેમ-ગરુડના સાત ગીતોની કલગી નેમ પ્રભુને વિલાહ માટે મનાવતી દોરી મમતી નારીઓ સમગ્રને છે - ‘પરના મિન પુરુષ હલક’ ગરુડની ગ્રેમપીડા તો લાગણીના ઘેરા રંગે વ્યક્ત કરાઈ છે -

“નિ મેહીસ્યુ નેહ જે કીધો રે,
જીવ વેચી હિનગર લીધો રે”

અથવા—

“કોઈલ ઓલઈ ટાકુ મીકુ રે, સુઝ મનિ તો તે લાગઈ અંગીકુ રે;
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે”

કગિના પત્રોનો ખીજે સમુદ તે સન્નજાયોનો, અર્થાત્ત આધ્યાયોનો એમા આનંદનસ્તુતિની અદ-પદી કે ‘સાધુવદના’ સમી કૃતિ ય સુકાઈ છે આ વિલાગમા ‘પાય ગણુધરના પાંચ ભાસ’માં ‘થોકુ પણ ચદન લાલ, રૂપ કીર્તઈ ખીન કાઇનો ભાર કે?’ જેવુ અનુભવકથન છે જૈન દ્રષ્ટિએ અઘર પાપો વર્ણવતી સગય ઓધક કૃતિ છે રહ યલની ‘શ્રી પ્રતિક્ષમણુ હેતુ ગલિત’ સન્નજાયમા કવિ કહે છે -

“વચન કામા તે તો આવીએ, મન નવિ બાધ્યો જાય, હે મિત!
મન બાધ્યા વિણુ પ્રભુ ના મિલે, કિરિયા નિકલ જાય, હે મિત!”

સરતમાં રચાયેલી આ સન્નિધિમાં રૂપકગર્ભ દૂકાં દબાન્તકથાનકો ય છે ‘ખીજો પણ દષ્ટાન્ત છે રે’ જેવી ગદ્યાળવી લખાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણમાં પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ ખલી ખૂંચે છે. ૪૧ કડીની ‘ચક્ષુ-પ્રજ્વાની સન્નિધિ’માં બોધ છે—

“થોડો પણ જિહ્વા ગુણ દેખીજે, તિહા અતિહિં ગહગઢીઈ રે”

૧૮ કડીની નાની ‘અમૃતવેદી સન્નિધિ’માં ય એ જ વાત છે—

“થોડલો પણ ગુણ પરતણો, સાલવી હર્ષ મન આણુ રે”

‘સુગુરુ સન્નિધિ’ની ચાર ઢાલમાં સુગુરુના લક્ષણો અને ‘કુગુરુ સન્નિધિ’ની છ ઢાલમાં એ જ રીતે કુગુરુને વર્ણવેલ છે ‘સમક્રીત સુખલડી’ની સન્નિધિ વાનગીમાં ‘દુખ ભૂખડી’ ભાગવાની છે ‘તુલ્યતાની સન્નિધિ’માં સાધુને તુલ્યકુ વહોરાવતા ‘વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ’ ને ‘વધાયો અનંત સસાર’ એવી રજૂઆત છે પ્રસંગાત્મક છે આ સન્નિધિ જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અંતે કથે છે

સ્તવનો-સન્નિધિઓ-સવાદ-પદોના આ બહોળા પ્રવાહમાં કવિ દષ્ટાન્તો-ઉપમાનો-પરિતઓ-ભાવ-વિચારાદિની પુનરુક્તિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ કવચિત્ આજે અરુચિકર લાગે એવી દષ્ટાન્ત-પ્રતીકની ગજૂઆત કે મધ્યકાલીન સમ્યાતિગયનો મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત-વિશેષણની યાદી જેવુય ઠીક ઠીક જડે છે પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા ગુચ્છમાં કવિની દષ્ટિની નિશ્ચયમય તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોટી એવી ક્ષતિઓને હિસાબે ધણી વધારે છે પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ તેમ જ મર્માળી ઉક્તિઓ, એમાં વરતાતી ખુમારી ઉપરાત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામગતા-શુદ્રતાની નિર્ભીક ચરકીલી ચિત્રણ, અને દષ્ટાન્તાદિમાં ઉપસી આવતી એમની સગીન સઝ અને ગ્રાહકદષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે લયમેળ પદ્યબદ્ધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસૂચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે ધર્મસૂતા સત્તરમાં સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કલમે સમૃદ્ધ થઈ જરૂર કહેવાય એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમતિયાળ અને ગહનગભીર અભિવ્યક્તિ, એમાંનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપતું વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાંની સમતોલ અને સાર્વિક દષ્ટિ એવા છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામાં યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યરચનાઓ હમેશા આદરથી સભારી શકાય



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આણંદ સંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સપાદક પૂં પંં શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રગટ અપભ્રંશ કાવ્ય ‘આણંદસંધિ’નું સપાદન અહીં ૨૨૫ કૃત્ય છે. ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ—૪૫ની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ ગે કૃતિઓ ‘નેમિનાય ચતુષ્પદિકા’ અને ‘ઉવએસમાલાદહાણુયછપ્પય’ ૨૦ શ્રી સ્ત્રીમતજ્ઞાણ દલાલ અપાદિત ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ’માં (ગાયકવાડ ઓરિયેન્ટલ પ્રિસી ૧૦ ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુજાત છે. શ્રીવિનયચન્દ્રજીએ ‘મુનિસુત્રતત્ત્વાભિચરિત’ ૨૨૫ છે એમની ખીજી ગે કૃતિઓ ‘દક્ષપનિરુક્ત’ (સં ૧૩૩૫) અને ‘દિપાલિકાકલ્પ’ (સં ૧૩૪૫)માં રચના-વર્ણ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે.

‘કાવ્યશિક્ષા’, ‘મદિલત્ત્વાભિચરિત’ આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચદ્રગચ્છના ૨વિપ્રભમુનિના શિષ્ય હોઈ, ‘આણંદસંધિ’ના આપણા વિનયચન્દ્રથી ભિન્ન છે. ‘કાવ્યશિક્ષા’નાર વિનયચન્દ્ર ‘આણંદસંધિ’નાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા. અને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા.

‘આણંદસંધિ’ એ ૬૩ કાવ્ય છે. એનું નામ સૂચવે છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના આવક આનંદનો સમર્થ વર્ણનાયો છે.

આ કાવ્યના સપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે.

૧ વડોદરા શ્રી આત્માગમજી જ્ઞાનમંદિરમાં શાન્તમૂર્તિ શ્રી હસવિજયજી મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સજા ૬૦)

૨ પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સઘના ભગવતની પ્રત (સજા ૬૦), અને—

૩ એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરગચ્છના ભગવતની પ્રત (સજા ૬૦)

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓના પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે. સંપાદક]

सिरि वीर जिणंदह, पणयसुरिदह, पणमवि गोयम गुणनिहिहि ।
 आणदु सुसावय, धम्मपमावय, मणिषु सधि आगमविहिहि ।
 सत्तमह उगसिगदसह अगि, सिरिवीरि मणिय कायव्वअगि ।
 इय पुच्छउ पणमवि जंनुसामि, इम अक्खइ गणहर सुहमसामि ।
 इय मंगहदेसि वाणिज्जगामि, नरनाहु अत्थि जियसत्तु नामि ।
 गाहावइ निवसइ तिहिं सत्तु, आणंदु नामि सिवनंदकु ।
 कुल्लागु नामि तसु तडि निवासु, चेइय अत्थि तिहिं दुइपलासु ।
 सिरिइंदभूइपमिहिहि समाणु, तिहिं समवसरिउ सिरिवद्धमाणु ।
 वदणह जाइ जियसत्तु राउ, आणंदु वि सावउ सुद्धभाउ ।
 जिणदेसण निमुणिवि ऐक्काणु, आणंदु लेइ परिगहपमाणु ।
 वज्जेमि थूल जीणण हिंस, अलिय पि थूल चोरिय निसस ।
 सिवनंदा विणु मंस नियम नारि, दस दस य सहस गोउल चियारि ।
 तह निविहिं कल्लारि वव्वहारि, मल्ल कणयकोडि हउ चारि चारि ।
 हल सगड याण पण पण सयाइ, चत्तारि वैहती पवहणाइ ।
 जिट्ठीमहटतणु मह सुसाउ, अभ्यगि तिल्ल सयसहसपाउ ।
 तह सुरहिगधि उव्वट्ठण च, कलकुमिहि अट्ठहिं भिज्जण च ।
 ल्हणइ गंधकासाइयाइ, अमरणिहिं मुद्धिय-क्कणियाइ ।
 तोरकै-अगर धूवेहि धूव, मालइय-पउमकुसुमह सरुव ।
 कप्पूर-अगर-कुकुम-विलेउ, वरखोमजुयल्लहिरणसमेउ ।
 खीरामल च फल कल्लमसालि, मुग-मास-कल्लयह तिनि दालि ।
 घेउरिय खज्ज पिय कट्टपेय, घिउं सरयसमय गांवि समेय ।
 पल्लंकि मडुं किय विजणाइ, नेहवदालि वलि तिम्मणाइ ।
 तत्रोल पंचसोगघियाणु, आगासनीरु इय भोगमाणु ।
 अवज्ञाणु पमाउ विहिसदाणु, वज्जेमि पाववुडिहि पयाणु ।
 इय नियमइ लेविणु, वीरु नमेविणु, सिवनंदह जाइवि कहए ।
 सिवनंद वि रम्भू, जिणवरघम्भू, सामि पांसि जाइवि लियए ॥ १ ॥

- १ गुणनिहिहिं स० ॥ २ मणिषु सा० ॥ ३ सत्तमय ह० ॥ ४ कायव्व अगि ह० ॥ ५ पुच्छउ ह० ॥
 ६ अक्खइ ह० सा० ॥ ७ मंगहदेस वाणिज्यगामि ह० ॥ ८ आसि स० सा० ॥ ९ कुल्लागु ह० ॥
 १० तडि ह० ॥ ११ इक्काणु स० सा० ॥ १२ वज्जेमि ह० ॥ १३ मुद्धु ह० ॥ १४ गोउल ह० ॥
 १५ चियारि चियारि सा० ॥ १६ वहति सा० ॥ १७ जिट्ठीमहु सा० ॥ १८ अभ्यगि ह० ॥ १९ अमरणहि
 सुद्धिहिं ह० ॥ २० तोरकउ ह० ॥ २१ घेउरह खज्जि स० सा० ॥ २२ धीउ ह० ॥ २३ गावहि ह० ॥
 २४ मुडुक्किय ह० ॥ २५ पांसि पणमवि लिं० ह० ॥

२

अह गोयमु पृष्ठ पटु नैमेउ, किं लेसैहं वतु आणंदु एउ ।
तउ अकउड सामि वि जावजीउ, इहु कैरिसइ सावइधम्मदीउ ।
इहं होसइ सुर वेमाणि रम्मि, सोहम्मि कण्णि अरुणप्पभग्गि
तिहिं चारि पण्णि पालेवि आउ, एगावयार तउ सिद्धिउउ ।
आणंदु वि चउदस वच्छाड, पैलिवि दुवालस गिहिवयाड ।
चित्तेड पुव्वरत्तावरत्ति, आयत्ति मज्झ वटुजणह तत्ति ।
ता जिणपणीय धम्मे सयाइ, मा खल्लु होइ कहवि टु पमाइ ।
इय चित्ति सिरि कुल्लानगामि, पोखाल करावड सुड ठामि ।
असणाड वैउल्लिवु उक्कवडेउ, जीमावड सयलु वि नयरलोउ ।
तउ जिहपुत्ति आरोवि भार, आणंदु जाड पोसहअगार ।
तत्थ ट्टिउ माणवि, देवहिं दाणवि, अक्खोहियमणै न वि चलए ।
सलेहणजुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सवयपडिमा सो वइइए ॥ २ ॥

३

इकु मास देवपूया तिसस, सम्मत्तपडिम अइयारवस ।
वे मास सुद्धवारसवएहिं, वयपडिमा पालइ निययगेहिं ।
सामाउ गिन्टइ वार दुत्ति, पुत्तुत्त किरिय सउ मास नित्ति ।
चउपव्वतिहिं करि उप्पवासु, मो पोसह पालइ चारि मास ।
चउपल्लि चहुट्टइ निरुवसणु, सो पचमास लिइ काउसणु ।
छम्माम वमचेर धरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ ।
आरसु विवज्जइ अट्ट मास, अन्न वि न करावइ नैवे ड मास ।
ज उद्दिसीउ तसु रेसि रट्टु, दस मास न जीमइ तमवि सुदु ।
एगारस मासा समणभूउ, लेहं ओवउ मुहपत्ती करइ लेउ ।
मह समणोवासग भिक्खु देउ, नियगोअलिं विहरइ सो अखेउ ।
एगारस पडिमा इम वहेउ, सलेहण करिविणु दुविहभेउ ।
तवचरणि अट्टिचम्मावसेसु, निसि सुत्तु तणह सथारएसु ।
चित्तेइ धम्मजागरिय रत्ति, जा अज वि अच्छइ देहसत्ति ।
जयवतु धम्मआयरिउ जाम, अणसणु करेसु हउ इत्थु ताम ।
सिद्धतह जुत्तिहिं, सत्तहिं खित्तिहिं, वित्तवीउ वावेवि धणु ।
अट्टाहिय कारिय, सघ हकारिया, देवपूयवटणकरणु ॥ ३ ॥

- २६ नमेवि स० ॥ २७ ऐस्सिय स० ॥ २८ करिसइ स०, करिमिइ स० ॥ २९ अह होसइ ह० ॥
३० पाल्लेवि स० ॥ ३१ चउत्तिह ह० ॥ ३२ णु जिणपह ॥ ३३ च्यारि स० ॥ ३४ नव वि ह० ॥
३५ लिइ ओव मुहपत्ति स० ॥ ३६ गोउलि स० गोवलि ह० ॥

४

सुगुरुण वास सीसहि गहेउ, सुमरेवि पचपरमिद्धि देउ ।
उस्सग्गपुव्व सो सोहि लेइ, सम्मत्तमाइ वय उच्चरेइ ।
ता उत्तिमद्धि सो ठाइ ठाणु, वोसरइ अठारस पावठाणु ।
चत्तारि सरणु मगलु उतिम्म, अरिहत सिद्ध साहू सुधम्म ।
हिंसा अल्लि अणदिनु-दाणु, गेहुन्न परिग्गहु कोह माणु ।
माया इ लोहु पिज्ज च दोसु, कालहो वि अभक्खाण सरोसु ।
अरइरई य पेसुन्नज्जु, परिवाय मायमोस मिळत्तु ।
तिविह तिविह मण वयण काय, कैय-कारणाणुमड पच्चखाय ।
अरहत सिद्ध साहू य सखि, देवाणुसक्कि अप्पाणुसक्कि ।
ज रयणकरडगभूउ एहु, वोसिरिसु चरमलुसासि देहु ।
उवसग्ग देव-माणुस-पण्ण, जे हुति सहिसु ते सवि अणूण ।
आहार उवहि दुच्चिक्कामु, ते वोसिरामि सवि जावजम्म ।
आहार चउव्विहु, चइविणु सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु ।
छजीव खमावइ, भावण भावइ, तणसथारि निसन्नतणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही लवणइ पुँढविकाउ, महि ओस कैरय हिम आउकाउ ।
विज्जुक्क अगणि मुह तेउकाउ, तलियंट फुक्क धम वाउकाउ ।
पत्तेय सहारण वणसईउ, एगिदिउ खामिउ सव्वि खमीउ ।
किमि पुँयँर अलस वेइदियाइ, जू मकुण कीड तेइदियाइ ।
चउरिंदिय डस मसाइ मच्छि, खज्जूरय भमरय तिड्डु विंछि ।
पच्चिंदिय जलयर गेगमेय, चिड लवय तित्तिर खयर जे य ।
सस सप्प हरिण सूयर अरन्नि, पसु महिस पसुह थल्यर जि अन्नि ।
नारइय सत्तनरएसु सति, ज मणुयखित्ति माणुस वैसति ।
वेमाणिय जोइस वितराइ, दसमेय भवणवासियसुराइ ।
भवमज्झि भमतइ मइ अमत्वि, जे द्रुम्मिउ खोमउ हुँउ ति सव्वि ।
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आयरिय साहु ।
साहुणि य सावय सावियाउ, चारित्त-नाण-दसणुणा उ ।
तह पाण भूय जिय सत्त काल, आसाइय जे मइ गुणविसाल ।
ते तिविह तिविह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु खमतु अवराहु मज्झ ।
आउट्ठिहिं दप्पिहि, तह सकप्पिहिं, मइ जि विराहिय कहवि जिय ।
ते सवि हउ खामउ, हउ वि खमावउ, निंदउ हिव जे दुक्कय किय ॥ ५ ॥

३७ सीस गी स० सा० ॥ ३८ सुमरइ ह० ॥ ३९ वइ ह० ॥ ४० वोसिरइ सा० ॥ ४१ सुमम्म स० सा० ॥
४२ कइ ह० ॥ ४३ दिव्वमाँ सा० स० ॥ ४४ सोविणु ह० ॥ ४५ पुडमकाय सा० ॥ ४६ करइ ह० ॥
४७ पुयर ह० ॥ ४८ वसत सा० स० ॥ ४९ खमाउ स० ह० ॥ ५० हु ति स० ॥

६

कालाड अट्ट नाणाड्यार, सकाड्य अट्ट दसणड्यार ।
 अड्यार अट्ट चारित्तचारि, तव वार तिन्नि वीरियड्यारि ।
 पचाड्यार सलेहणाड, लि विहिय कटवि मट्ट इह पमाड ।
 वह वंध पमुह ज विहिय हिंस, ज अपिय वयणं अलियमिस्स ।
 ज योव वि चोरिय कसु वि वल्यु, जं सेविउ मेहुण अप्पसल्यु ।
 ज मेळिउं परिगहु पावमूळ, ज हिंडिउ दिशि जिम तत्त गोळ ।
 ज पनरसकम्मादाण वत्त, गवीस अभक्खड ज च भुत्त ।
 ज अट्ट रुद्ध झाड्यउ झाणु, ज किद्धु पावउवएसदाणु ।
 ज अप्पिउ ऊखल्ले मूसळाड, ज मज्झ जयंवेड्यर कयाड ।
 सामाहउ ज किउ साह्यार, जं खडिउ देसवगास चार ।
 ज पव्वट्टियसि पोसह न किद्धु, ज सविमानु अतिगिहि न दिद्धु ।
 त निंदउ गरिहउ तिन्निह तिन्निहु, मिळक्खु पुणु पुणु होउ सवहु ।
 हिंडतह भवि भवि, भासमार वि, ज खडिउ ज च विराहियउ ।
 तसु हउ समुत्तमहु, मिळाक्खु, गुरुसमक्खु त गरहियउ ॥ ६ ॥

७

ज गीय-नट्ट पिक्खणयसार, कय देवपूय अट्टप्पयार ।
 ज सेविउ गुहज्ज भत्तिपुव्व, किउ वटण-पडिक्कमणाड सव्व ।
 गिहिपुव्व विहिय ज तित्थजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।
 ज भत्तिहि दिन्नउ मुणिहि दाणु, जं पाल्लिउ सीलु वि गुणनिहाणु ।
 ज वारभेट तवचरणु चरिउ, जं भाविय भावण झाणु धरिउ ।
 ज पट्टिउ गुणिउ सिद्धंततत्तु, आगहिउ दसण भनु चरित्तु ।
 ज घम्मक्खि उवयरिउ एहु, मम सतिउं मणु घणु वयणु देहु ।
 इहज्जमि अन्नजम्मह पवंचि, अणुमोउ ज न्नि य सुक्किउ किचि ।
 नियङ्कल्लहत्तु, इय आणंउ, अणुमोएविणु सुक्किय किउ ।
 सुहज्जाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावडं वारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावतह सुद्धमावि, खणि खणि सुच्चतह पुव्वपावि ।
 सयारि निसन्नह महपमाणु, उप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।
 इत्थतरि विहरैनु नयारि गामि, तहिं समवसगिउ तिरिचीरसामी ।

गोयरचरि गोयसु तहि फिरसु, कोइ पुच्छइ पिक्सवि जणु मिलतु ।
 सो कहइ इत्य अणसणि पवसु, आणंदु उवासउ अथि धनु ।
 तं सुणवि जाइ तिहि ईदभूइ, तसु सुकजतवह पुच्छइ सरुइ ।
 त नमवि सो वि विहसतदिट्ठि, इय भणइ नाह । इहणव्वुड्ठि ।
 अवधारिउ अप्पणि तुम्हि पाउ, महु उवरि निद्धु गुनयउ पसाउ ।
 ता भजउ ससउ अपरिमाणु, गेहीण होइ कि अवहिनाणु ।
 होइ चि मणिउ सिरिगोयमेण, आणंदु पयपइ सुणह तेण ।
 हउ पिक्खउ जेयण पणसयाइ, पुव्वावरदाहिणजलहिमाइ ।
 हिमवतु जाव उत्तरदिस्सि, अहि पढम नरय उवरि सुहम्मि ।
 अह बइ गोयम गुणनिहाणु, आलोइ पटिक्खि एह ठाणु ।
 अ अवहिनाणु गेहीण होइ, एदूरिहि पिप्पिइ न उण कोइ ।
 जपइ सुत्तावउ सच्चि अट्ठि, मिट्ठुक्खु दिजइ कि व जुट्ठि ।
 जइ जुट्ठ ता पडिक्खणु तुम्ह, अह सच्चि तु आइ देहु अम्ह ।
 इय निसुणवि गोयसु निरमिमाणु, तं जाइवि पुच्छइ वज्झमाणु ।
 कहि नाह ! अम्ह त्रिहु कणह माहि, को सच्चवाइ ? को मिच्छवाइ ? ।
 आणंदु सच्चवाइ सुसाहु !, तुह मिच्छवाइ इम भणइ नाहु ।
 तं सुणवि क्षत्ति जाएवि तेण, आणंदु खमाविउ गोयमेण ।
 अह चइउ देहु अणसणि खीणु, सिरिवज्झमाणपयसरणि लीणु ।
 सुमंगलउ पचपरमिट्ठिमनु, सोहम्मि पत्तु सिवन्दकंतु ।
 अरुणप्पभम्मि उववायसिज, अतोमुत्ति चउउत्तरिज ।
 वत्तीसवरिउ जारिउ जुवाणु, उप्पन्न सत्तकरदेहमाणु ।
 तह जय जय नदय, जय जय भदय, अजिय जिणसु जिय पालसु य ।
 अम्ह अज्ज अणाहइ, तुम्ह हुय नाहइ, इय देवगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पन्न पिक्खि वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पढसु एउ ।
 अम्ह पुत्ति जाय तुम्हि इत्य ठाइ, ता वदहु सासयचेइयाइ ।
 सुव उट्ठिउ तउ तिणि दिन्न वाहु, पूएइ नमसइ तित्थिनाहु ।
 तिहि वैचइ पुत्थइ सँगनीइ, सधरइ देवववहार जीइ ।
 नटणवणि तिणि सउ देउ जाइ, तिहि विलसइ फुल्लिय वणह राइ ।
 सताण कप्पदुम पारियाइ, मगर पवर हरिचदणाइ ।
 तिहि वावि रयणसोवाणपति, कीलीहर पिक्खइ विउलकति ।

- ६० आणंदु वि सावउ सा० स० ॥ ६१ सुणउ स० ॥ ६२ अह सा० ॥ ६३ पिक्खिहि ह० ॥
 ६४ सुमरत पचपरमिट्ठिसन्नु ह० ॥ ६५ वाचइ ह० ॥ ६६ सत्यनीइ सा० स० ॥ ६७ सचरइ सा० ॥
 ६८ पारिजायाइ सा० स० ॥ ६९ केलीहर सा० ॥

इत्यतरि आवहि अच्छराउ, पड रणझणतमणिनेउराउ ।
 तिहि साहिलासदेवगणाहिं, कदण्डिदपि थिरलुक्खणाहिं ।
 उवगृहिंय विविहनेहेण गाढु, सो विल्सड रइसागरवगाढु ।
 अंगमिमनयणु मणक्कसिद्धि, अमिन्नायमल्लु अक्कुडियरिद्धि ।
 नितु नट्ट-गीय-पिक्कणविणोद, काल गमेइ सो सग्गि लोइ ।
 निरिरयणासिंह सुगल्लवण्णि, सिरिचिणयचंद तसु सीसं लेसि ।
 अञ्जयणु पढसु इह सत्तमग्गि, उद्धरिठ सधिववेण रग्गि ।
 ज इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, त सुयदेवी मह खंमउ ।
 इह पढइ जु गुणइ, वाचइ निसुणइ, सुत्तिनियविणु सो रमउ ॥ ९ ॥

॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणदमहाश्रावकस्य सन्धि. समाप्त ॥

७० आमिन्मनयणु सा० ॥ ७१ पेक्कणविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिलेमि ह० ॥ ७३ मज्झ खमउ ह० ॥
 ७४ ज पढन गुणतइ, श्रवणि गुणतइ, सुत्तिन्नणि न वरउ वर सा० स० ॥



વાચક મેઘરાજકૃત નલ-દવદતી ચરિત

રમણલાલ ચીં શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમા નલદવદતી વિશે રચાયેલી ગસકૃતિઓમા વાચક મેઘરાજે સં ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ ‘નલદવદતીચરિત્ર’નો પણ સમાવેશ થાય છે * રાસને અતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના ગુરુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે કવિએ પોતાના ગરબનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આ કૃતિમા કયાય કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રસૂરિથી પોતાની ગુરુપરપરા ગણાવે છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગરબના હશે રાસની અતિમ પદ્ધિઓમા કવિ જણાવે છે

પાર્શ્વચન્દ્ર સૂરિસર રાજ્યાણ, મહિમા જસ અપાર,
ઉપદેશે જેણે ભવિ તારિયાણ, જિનશાસન શિણુગાર
શ્રી સમરચન્દ્ર તિણુ પાટો શોભતાણ, તેણે પાટે સૂરિદં;
રાયચન્દ્ર સૂરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિદં
સરવણુ ઋષિ જર્ગે પ્રગટિયો મહામુનિણ, કીધુ ઉત્તમ કાળ,
તે સહી ગુરુના ચરણુ નમી કહેણ, વાચક શ્રી મેઘરાજ
સવત સોળ ચઉસઠ સવચ્છરે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ,
ભણુજો-ગણુજો ધર્મ વિશેષજોણ, સારતા વંછિત કાળ

* ‘આનંદકાવ્યમહોદધિ’ના ઈં સં ૧૬૧૪માં પ્રગટ થયેલા ત્રીજા ભાગમાં વાચક મેઘરાજનો આ રાસ છાપવામા આવ્યો છે (પૃં ૩૧૦થી ૩૭૩) આ રાસ છાપવામાં તે સમયે અમદાવાદના રહેલાના ઉપાશ્રયની પ્રતનો અંને અમદાવાદમાં શામળાપોજમાં આવેલી શ્રી હરીસિંઘ જૈન સરસ્વતી સંજાની બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામા આવ્યો છે ‘આનંદકાવ્યમહોદધિ’ના મુદ્રિત પાઠને આધારે અહીં અવતરણો આપવામાં આવ્યાં છે
રાં મનસુખશાલ દિરતચદ મહેતાએ ‘જૈન રાસમાળા’માં પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, “નળદમયતી વિં સં ૧૫૨૦ લેખક મેઘરાજ” પરંતુ ત્યાં સં ૧૫૨૦ લખવામાં સરતચુક થયેલી જણાય છે કારણકે મેઘરાજે પોતાના રાસમાં સં ૧૬૬૪નો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે

આ રાસ છ ખડની બધી મળીને લગલગ સાગ્ર હસો દડીમા લખાયેલો છે. રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રીશાનિનાથ તીર્થકર્તે પ્રણામ કરીને કરી છે આગલની બારેક પંક્તિમા શ્રી શાનિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે એમા પણ બીજી દડીમા તો શ્રી શાનિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામા આવી છે આથી રાસની શરૂઆતમા જ કવિતાની નહિ, પણ ગુપ્ત દડીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે આ પ્રસંગિત કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી ગસ વાચવાની શરૂઆતમા જ મનમાં પ્રશ્ન થશે કે કવિ નલદવદતીનુ ચરિત્ર કહેવા માંગે છે કે શ્રી શાનિનાથ ભગવાનનુ ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ ભૂસી નાખે છે આગળ વાચતા, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખડની રચના કરી છે તે જોતા લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી, એમની પામે અસાધાગણ કવિત્વશક્તિ પણ છે કવિ ઋષિવર્ધનની જેમ વાચક મેઘરાજે પણ 'ત્રિપટિશલાકાપુરપચગિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદતીના પૂર્વજન્મની કથાથી ગસની શરૂઆત કરી છે ગસના પહેલા ખડમા નળદવદતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનુ તથા નળદવદતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદતીનો વ્યવહાર અને તેમા નળને વગુ ઇત્યાદિ પ્રસંગોનુ કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે કવિ દરેક ખડને અતે ચોપાઈની બે પંક્તિમા તે તે ખડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે એ પ્રમાણે પહેલા ખડને અતે કવિએ લખ્યુ છે

પૂરવ પાચ ભવાતર ચરી, નળગજે દવદતી વરી
મુનિ મેવગજ નણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખડ વખાણી

નળ અને દવદતી પૂર્વના એક ભવમા મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતા. મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતા હતા ત્યા માર્ગમા એક મુનિને જોતા પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ મુનિને બાર ઘડી સુધી કટ આપ્યુ તેનુ વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

મારગે મુનિવર જો મિલે, વાદીને કર જોડિ,
ધર્મલાલ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ
તિણે રાગે મૂરખપણે, અશુકન ચિત વિચાર,
સાથ વિછોહી સતાપિયો, મુનિવર ઘટિકા બાર

પરતુ પછીથી એ મુનિને જોતા તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનુ પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ મુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે આ પ્રસંગનુ કવિએ કરેલુ પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ

સૌમ્યવદન ઋષિ નિરખિયો, હિયડે નરવર હગખિયો,
પગખિયો સાચો મુનિવર એ સહી એ
પૂછે નૃપ ઋષિ લાખોને, આન્યા કિહાથી દાખોને,
આખોને જસો દિહાથી કિહા વહી એ ?
અનિયત વાસિ ઋષિ વદે, જઈ યાત્રા અષ્ટપદે,
ઉનમદે સાય વિછોહો તે કયો એ
ધર્મ કાળે બહુ અતગાય, સાલળ હો મોટા ગય,
ઉપાય ધર્મ તણો મેં અલુસયો એ
ગયગણી બે પ્રતિષુદ્ધ, પાય લાગે થઈ શુદ્ધ,
વિશુદ્ધ મનશુ ઘેર તેડી ગયા એ

અશનાદિક મુનિને દિયે, ધર્મવચન મુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હીએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહુ થયા એ

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ ખારસને દિવસે થયો હતો અલખત્ત, કયા માસમાં અને કયા પક્ષમાં જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી જન્મસમયનું વર્ણન કરતા કવિ લખે છે

શુભ મદૂરતે સુત જનમિયો વાગ્યા દોલ નિસાણુ,
ધર ધર ઉગ્ગર હુએ ઘણા, દિયે યાચક દાણુ
અનોપમ નદન અવતર્યો એ, કીજે રગ રસાલ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બધિ અનેક,
મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક
ખારસમે દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શૃંગાર પહિરાવિયા, ભોજન વિવિધ પ્રકાર

સ્વયવર મડપનુ અને સજ્જ થઈને તેમાં આવેલી દવદંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુદૃઢ કર્યું નથી સ્વયવર વખતે દવદંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમાં થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે અન્ય કોઈ કવિએ દવદંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી કવિ લખે છે

સકળ કળા ગુણી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાઠિ તણો અવતાર
તવ રાજ મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણુ કીજે ભરતાર ?

સ્વયવરમાં દવદંતી નળને વરી એથી ઇર્ષ્યા કરનાર અને યુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે યુદ્ધમાં હરાવ્યો, દવદંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમાં પાછા ફરવું, પોતાની આજ્ઞા ન માનનાર કદબ રાજને નળે હરાવ્યો, અને પોતાના ભાઈ કૂબર સાથે છૂતમાં પોતાનું મળ્ય હારી દવદંતી સાથે વનમાં જવા માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આલેખન રાસના બીજા ખંડમાં કવિએ કર્યું છે એ ખંડને અતે કવિ લખે છે

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીને હાર્યું રાજ,
મુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજે ખંડ વખાણી

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નલદવદંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી ઢાંઢમાં વર્ણવ્યો છે, ત્યાં મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમાં કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે

નળદવદંતી પરણિયા, મગળ ધવળ સુગન,
સાજન સવિ સતોપિયા, દીધા બહુલા દાન

એવી જ રીતે, સ્વયવરમાંથી પાછા ફરતા નળદવદંતીને માર્ગમાં ભંમરાથી વીંટળાયેલા, કાઉસગ્ર ધ્યાનમાં રહેલા મુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પંક્તિમાં જ વર્ણવ્યો છે

ગજમદગધે ભમરે વીંટ્યો, કાઉસગિં છે મુનિ એક,
નિષધ નરેસર સવિ પરિવારે, વાદે ધરી વિવેક

એવી જ રીતે કદળ ગળ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ પણ કવિએ થોડી પદ્ધિઓમા માત્ર વિગતનિર્દેશ કરીને જ ગૂઢ કર્યો છે

કટક સન્નર્ધ લેઈ ચઢ્યો, માટે મૂઝ અલબ્ધ,
નળ ઝૂલ્યો પુણ્યે કરી, ભાગો રાધ કદમો રે
ખરુ વિમાની તિથુ નૃપે, લીધો સયમ ભાગ;
તમુ પાયે લાગે નળ તિહા, સહુ કહે જ્યજ્યકાગે રે

નળ પોતાના ભાઈ દુગાર માથે દુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ જતાવતાં કવિ કહે છે :

ચદન કદમો ચન્દને, લછણ જલનિધિ ખાર,
નિમ નળને જુવગ્રાતણો અવશણ એક અપાર
દોષ મ દેળે જનિને, માતપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેળે કર્મને, કોટ મ કગ્ને શોષ
નન જણો ઉત્તમણો, એદથી વડ ન હોય.
ચદનથી હોઈ અગનિ, વન બાળતી જ્યે
સમુદ્ર પિતા ભાઈ ચન્દમા, બહિની લાઠિ સરીખ;
શખ સરીખો કૂટરો, ઘગ ઘગ માગે ભીખ

નળ જ્યારે દુગાર રમે છે ત્યારે દવદતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે એ પ્રસંગે કવિએ દવદતી પામે માત્ર દુગાર જ નહિ, ચાતે વ્યસન ન મેવવા વિશે નળને ઉપદેશ અપાવ્યો છે. એ માટે કવિએ આ ખીન ખડની આખી એક રાગ લખી છે

નળ દુગારમા હારે છે અને વનમા જતી વખતે પાચસો હાથ ઉઠ્યો મ્તલ ઉખેળીને ઉપાડે છે, જેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમા પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે મહાન પુરુષોના જીવનમા આવતી આવી ચડતીપડતી વિશે આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદૃશાન્ત સુભાષિતામય પદ્ધિઓ પ્રયોજે છે તે જુઓ

લોક કહે છે વાણી વણી, નળ હોસ્યે કોશળનો ધણી,
મોટા માણસ આપદ જ્યે, સપદ પુણ્ય મોટાને હોય
ચડ વધે ને ચડ જ ઘટે, તાગ થુ વાધે થુ ઘટે ?
નળ હુતે લોક મદુ સુખી, પણ કોઈને નવ કીધા કુખી
નળ થાળે પુલ્લીનો ધણી, વહેલો આવો કોગળ લણી
ઈશા લોટ વચન હિયરે, સાલળી નળ મનમાહે દે,
રાજ કમાયુ તેહ પ્રમાણુ, સહુ ચે જેહના કરે વખાણુ
જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, ઝાડ ઉપાડે નહીં કહીં પાડિ;
વર્ષા ગઈ હોડે નિહા ધૂળ, પાપ કર્યું રહ્યું તે મૂળ
વેળા વહેતે ગલ્લો ધાય, સત્રળા દિન સરખા નવિ જાય
અરહટ-વગિકા આવે ફરી, એક ગળા ખીલ જળ ભરી

રામના ત્રીજા ખંડમા ભીલ લોકો નળનો રથ લઈ જાય છે, નળ દવદતીનો વનમાં ત્યાગ કરે છે દવદતીને એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જગ્યા પછી નળને ન જોતા તે રુદન કરે છે, વનમા આમતેમ ભ્રમે છે, માર્ગમા એને એક ગણસ મળે છે, ત્યાર પછી દવદતી શુદ્ધમા જઈને રહે છે અને વર્ષામાથી તાપસોને

ખ્યાવી લે છે, સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દવદતી ધનદેવ સાર્યવાહના સાર્ય સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે ઇત્યાદિ પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે ખંડની અનિમ પદ્ધિઓમા કવિ જણાવે છે .

નળ ગયો પરદેશે વહી, ભીમી અચળપુરે તે ગઈ;
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજે ખડ વખાણી

કાએ અર્જુનને લૂટ્યો હતો તેમ વનમા ભીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતા કવિ લખે છે

ઋદ્ધિ તણો શુ ગારવો, રખે કંગે નર કોય
આવત જાતા વાર નહિ, છાહ ફિરતી જોય
કાજ ન આવે પાધરુ, મિત્રાર્ધ વિહડતી;
જન્મ પુર્યાર્ધ પાતળી, વયરી દાવ પડત

વનમા નળ દવદતીનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ દવદતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિવન ન હોય,
શીલ સનાહ તજે નહુ, ગજે તાસ ન કોય
એમ વિભાસી રુધિરથી, લખિયા અલર વીર,
અસિયે કાપી ઓઢણુ, લેઈ અધિકો નગવીર
મન પોતાનુ મેહલિયુ, દવદતીને પાસ,
નળ પરદેશે નીસર્યો, મૂઢી બહુ નિસાસ
આધો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહ્યો તરુ પાસ,
જાણ્યુ જો જાગે પ્રિયા, તો હુ જાઉં નાસિ

દવદતીના વસ્ત્ર ઉપર નળે જે શબ્દો લખ્યા તે પણ નળના દવદંતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કાઢે છે .

વડ હેઠળ જે વાટડી, તે કુડિનપુર જાય,
ગવી વાટે કોશલા, જિહા તુજ ચિત્ત મુહાય
તિહા તુ જાજે કામિની, રહેજે મન ઉલ્લાસ,
મન માહરુ સેવક સમુ, મેહલુ છુ તુમ પાસ
વાહલા કિમે ન વીસરે, વસતા ઉવસે રાન,
સાસ સમા નિત સાલગે, ખટકે સાલ સમાન
તુ મન જાણે નેહ ગયો, દૂર વસતે વાસ;
જેહુ નયણા અતર પડ્યુ, જીવ તુ મારે પાસ

વનમા એકલી પડેલી દવદતી પોતાના દુ ખલર્યાં દિવસો હવે કયા અને કેવી રીતે પચાગ કરવા તે વિગે ગભીર વિચાર કરે છે અને અતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનુ જીવન શીલ અને સયમમા પસાર કરવુ અને એ માટે પોતાને પિયર જવુ .

ચિત્ત ચિંતે દવદતી સતી, હિવ થાશે શી માહરી ગતિ,
એકલડી એ વનહ મજાર રહેતા પામીજે સહી હાર.

એકલડી વનમા ગોરડી, સખળ કળી ખીઁ ખીઁગરી;
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાહે હાથ
નવયૌવન નહીં કહેતી વાડ, ગીળો તો નહીં કુણુ પાડ
જિભ નિમ કરી આપું રાખવુ, ખીઁડ સહુ દેરે નાખવુ
શીળે સવળા સકટ ટળે, શીળે મનવાછિન સવિ કળે,
શીળે સુગ નર કરે વખાણુ, ગણવુ છવ્યુ તાસ પ્રમાણુ

x

x

x

મણિ માણિક પણુ સોને તોય, કનકતણુ જે આશ્રય જોય,
વસ્ત્રી નિતા પંડિત જાણુ, આસિંગે કરી શોભે નિરવાણુ
નારીને એહ જ બળ જોય, કે સાસરુ કે પીહર હોય;
તો પીહર જાહું દુ ખ કટે, રોશલા ભણી જાવુ નવિ ધટે
સાસુ સસગ દેવર જેઠ, કત હોય તો માને નેટ;
પતિ વિણુ હોએ બહુ અતરુ, એ સવળું જોયુ નાતરુ,
હાથ હુકમ તોહ જ ત્રી કટે, પિછો જો બેહો હોય ધરે;
કત વિના કેહવી કામિની, ચદા વિના જેહવી યામિની
ત્રી પીહર ને નર સાસરે, સયમીઆ વસવું થિગ કટે,
જો રહેતા આમણુ દૂમણાં, છેહકે જતા અળખામણાં
તો પણુ પીહરે માને કાગ, નારીને પીહર આધાગ;
કાઈ અવગણુ હોએ નેટ, તોહે ટાકે તે મા-પેટ.

ત્યાગ પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે દૂરકપટથી ભરેલો
કૂખરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમા પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે? પરંતુ
સંસારમા કર્મની ગતિને કારણે આમ બને છે. કૂખર અને સિંહકેસરી વિગેતી આવી વિચારણા આ કવિ
સ્ત્રિવાય ખીન કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી કવિ લખે છે .

કૂખર તો દૂરે ભયો રે, પુત્ર થયો ઋષિરાજ,
પિતાપુત્ર કહો સુ દરે રે, સગવડું કરમે કાગ.
અદી મસ્તકે ન્યુ મણિ, સોવન રેત વિદાર;
પંક થકી પકગ હોયે, સુ જાતે અધિદાર.
શ્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક છટ્ટી હોય;
અભય મેવકુમારઋષિ, અનુતરે સુ હોય

દવદંતી ઋતુપર્ણુ ગળને ત્યા આવે છે, દાનશાળામા દાન આપે છે, પિંગળ ચોરને બચાવી,
ઉપદેશ આપી સયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર બ્રહ્મણુ દવદંતીની ભાળ કાઢી એને કુડિનપુર લઈ જાય છે,
દવદંતીના માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમા બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યા
સાપ એને ડરડે છે; એ નળના પિતા નિપદ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણુ આપે છે,
નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યા ગાડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણુ રાજાની કૃપા મેળવે છે—આ બધા
પ્રસંગો કવિએ ચોથા ખંડમાં આલેખ્યા છે

જૈન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવદંતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે પણ કવિ મેઘરાજે દવદંતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે જૈન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજાને ત્યાં દવદંતી પહોંચી ત્યાં દાનશાળા ચાલતી જ હતી પરંતુ કવિ મેઘરાજે વર્ણન કર્યો પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવદંતીને કહે છે આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવદંતીને કોઈ ઓળખી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણુ રાજા દવદંતીને ‘ભીમી’ કે ‘દવદંતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગભીર ક્ષતિ જણાય છે

અન્યદા તે રાજા ઋતુપન્ન,
બોલ્યો નરપતિ અતિ સુવચન
પુત્રી ભીમી સાલણ વાત,
વચન એક બોલુ છુ સાચ
લખમી માહરે ધરે છે ધણી,
આગતિ ચિંતા સવે અવશુણી
માગે મોટી એક દાનશાળા,
દીને પુત્રી દાન રસાળા

x

x

x

એહ વચન સાલણ દવદંતી,
દાન દિયો અતિ મનની ખતિ
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માડી ધન ભરી

ખીજા ગૌણ પ્રસંગોને ટૂંકાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃષ્ટાન્ત ઉપદેશ દવદંતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ માર્મિક પદ્ધતિઓ ગુરુઓ

કુસંગતિના સુણો અવદાત્ત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત,
લીંચ સમીપે જાઓ અખ, કળ કરવા થાયે અવિલખ
ઉદધિ બધાણો રાવણુ સગે, પોપટ વધ્યો ભીલ પ્રસગે,
ઘટિકા ચોગે પાણી જાત, રીંજે ઝાઘર દિનરાત
મીઠો દાસી ખેં ખેં કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તે ડગે,
દિંબહુના દીસે પર-લોચ, કહિયેં કુસંગતિ ભલી ન હોય
કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્ષ્મી ઘટા વહી,
માકણુ સગે જુ નિગ્વશ, કાગ પ્રસગે મરાણુ હસ
ધ્યાદિક દૃષ્ટાત અનેક, કુસંગતિ વારો ધરિ વિવેક,
સાધુ સંગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રૂળી

સુસંગતિ વિશે દવદંતી કહે છે

મેરુ ઉપર જ જગ્યા તૃણા, ઉપમા પામે કચન તણા;
મલયાચળની સંગતિ જોય, વૃક્ષ ધણા ચદનમય હોય

ઉત્તમ સગતિ કરવા જાય, નીચ વક્રો પાણુ તે પૂજાય,
ગંગા કર્દમ આદર વડે, ગોપીચંદન મસ્તકે ચડે.
ચાગ હસા જેણે નર ક્રીધ, સ્ત્રીમગ્નક છેદી કર લીધ,
એટલા પાણુ પુહતા સદગતિ, જાણો સાધુ તણી સગતિ
કાકીવાહ સુનીસગ તિમે, ચોયુ વ્રત પાળે પૂનમે,
નેહથી મનવહિન તસ થાય, ગજ તણુો પામ્યો મુપસાય.
ઉત્તમ સરમી સગતિ કરે, પડિત ગોવિંદ દિયડે ધરે,
નિગ્લોભીયુ મૈત્રિ યદા, તે નર નહું મીઠાએ કદા

દવદતી પોતાના પિતાને લા જાય છે, એના દુ ખની વાત સાલાળીને માતાપિતાને ઘણુ દુ ખ થાય છે પરંતુ તેઓ મીના, અજના, ઋષિદત્તા વગેરેના દષ્ટાન્ત આપી દવદંતીને આત્માસન આપે છે, અને આ બધુ કર્મને કાગણુ છે એમ સમજાવે છે

આ ખાતી ચોવી દાલથી કવિ દવદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે નળે અગ્નિમાથી સાપ ગયાવ્યો એ પ્રસંગનુ વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે મુસમાગપુર નગરમા નળ ગાડા હાથીને વશ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે

તતક્ષણુ ગજ શિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુલ,
અકુળ રિગે પ્રહારીને, લેઈ બાધ્યો ગજથલ

નળ દધિપર્ણુ ગજને લા ગહે છે, રાજા એની પામે મુક્ષપાક રસોઈ કમવે છે, દવદતીની વિનંતિથી બીમ રાજા નળની લાળ કદાવે છે અને પછી બનાવટી વ્યવરની યોજના કરે છે, દધિપર્ણુ રાજા હુડિડ (નળ) સાથે હુડિડપુર આવે છે છત્વાદિ ઘટનાઓનુ નિરૂપણ કવિએ પાચમા ખંડમા કર્યું છે ખડને અતે કવિ કહે છે

હુડિડ આવ્યો હુડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે,
મુનિ મેઘરાજ એણી પરિ કહે, પચમ ખંડ સમાપ્તિ લહે

દધિપર્ણુ ગજને લા નળ કૃપા તરીકે આવે છે તે દવદતી સાથે વનમા નીકળેલા નળનુ અવસાન થયુ છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણુને કહે છે

નૃપ રાજ ગમાયુ તે નળ ગયે, નીકળ્યો સહુ આવાસો રે,
દવદતીને સાથે લેઈ, એકલગો વનવાસો રે
લીલા લહરી પુર પ્રતાપી, ઇન્દ્ર સમો નળ હુઓ રે,
દુ ખ દીકુ તિણે એકે વાગે, તેણે કારણે વન મૂઓ રે
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તડકે, થોડે ઘણુ કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માસ શિયાળે, કમલિની કરમાય રે

x

x

x

કૃપા વચણે નળના જાણ્યા, મગણુ તણા સમાચારો રે,
દુ ખ ધરે તે દધિપર્ણુ રાજા, કગતો હાહાકારો રે
પ્રેતકાળ કરે સવિ નળના, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજે, શુણુવતના શુણુ ગ્રહિયે રે

દવદંતીના સ્વયંવરના સમાચાર સાભળી દધિપર્ણુ ગળ મૂઝાય છે ત્યારે એને પોતાનું દુઃખ જણાવવા કૂંપડો કહે છે •

કા નરવર તુમે ધમિ કરો, કેહુ છે તુમ દુઃખ,
ગય કહે તુજને કહ્યા, શું ઉપજસ્યે સુખ
મન-દુઃખ, સ્ત્રી વ્યભિચારિણી, ધનવન્ધ્યો, અપમાન,
વચ્ચાણુ સહુ આગળે, જે દુઃખ ફેરણુહાર
જે તે આગળ ભાખતા, લઘુતા લહે અપાર

દધિપર્ણુ રાજા હુડિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બોધના વચનો કહે છે

વિનય કરી વિદ્યા ગ્રહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય
નીચ થકી વિદ્યા લાણી, લેતા મ કંઠે લાજ,
કર્દમથી મણિ સગ્રહી, ગહો સાથે કાજ
લણુવે ગાવે નાચવે, સાસરધર, રણુ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ હુયે, આઠે કામે લાજ

દવદંતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમા પોતે એક આબાના વૃદ્ધ ઉપર ચડે છે આ સ્વપ્નની વાત દવદંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરપરાની નળકથામા, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિ-ઓમા ભીમ ગળ દવદંતીને માત્ર એટલું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનુ સૂચક છે પરંતુ કવિ મેઘગણે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરપરાની નલકથાને ચુમ્તપણે વળગી ન રહેતા પ્રસંગોપાત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમા સુધારાવધારા કરે છે આ પ્રસંગે કવિ લખે છે

ગો, વૃક્ષ, કુજર તરુ ચક્રો, ગૃહ વર પરવત શૃંગ
દેખી જાગે માનવી, લહે લખમી મનરંગ
છણુ કારણુ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાલ આરામ તે, પામિશ તુ ઉલ્લાસ

છટ્ટા ખડમા કૂંપડા હુડિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવદંતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણુ કરવું, ભીમ રાજાને ત્યાં કેટલોક સમય રહી નળે કૂંપડને યુદ્ધમા હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિપદ દેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મધોપસૂરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સયમ ન પાળતા અનશનવ્રત લઈ દેહનો અત આણુવો, દેવલોકમાં ધનદ તરીકે જન્મવું, દવદંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમા ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, ત્યાંથી દવદંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયંવરમા ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયંવરમા વરવો અને અતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણુ કર્યું છે ખડને અતે કવિ લખે છે

નળ પ્રગટ્યો ભાવઠ ઉદ્ધરી, પામ્યો રાજ પૂર્વભવ ચરી,
સુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે છટ્ટો ખંડ વખાણી

આ ખડમાં કવિ વાચક મેઘગણે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂંપડની સાથે યુદ્ધ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું જૈન પરપરાની નળકથામા વાચક મેઘરાજે કરેલો આ ફેરફાર કૃત જૈન પરપરાની

કથામા જ નહિ, મહાભાગતની પરપગની કથામા પણ કોઈ કવિએ ક્યોં નથી મહાભાગતની અને જૈન પરપગની નળકથામા નળ ત્યાં અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે હારે તે પોતાના ભાઈ ખામેથી પોતાનું રાત્ર્ય જુગાર રમીને પાછું હતી લે છે આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે ખીલ વાર જુગાર રમતો ખતાવ્યો છે પરંતુ હવે એની પામે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ હારવાનો નથી એની ખાતરી છે એટલે નળ ઘૂતના વ્યસનથી હાર્યો હોવા છતાં ખીલ વાર એ જુગાર રમે છે એમા ઔચિત્યભગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી પરંતુ વાયક મેત્રગને નળને ખીલ વાર ઘૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે છતતો ખતાવ્યો છે દુષ્ટ સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે

ચતુરંગ મેના પરવર્ષો, નળ નૃપ કંઈ પ્રયાણુ,
જેર ધણુ સેના તણુ, જિમ સાયર ઉંઘાણુ રે
અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, દુષ્ટ સાલળી વત્ત,
અતિશય ઇર્ષ્યા ઉપની, ગજલોહ સયુત રે
દુષ્ટર સાદમો આવીઓ, કટક જોઈને તામ,
ગજ તણો નરઓ ઘણો, માટે સખળ સગ્રામો રે

x x x

યુદ્ધની ભયંકતાનું વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સરસ દોર્યું છે તે જુઓ

મિહુ દળે મુલત સવિસાર થઈ ચક્ષા,
સખળ સગ્રામ રણતૂર વાગે;
શબ્દ અવણે પક્ષો સાભળે કો નહિ,
ધોય નિર્વોધ બ્રહ્માડ ગાળે
નળ નૃપ થઈ રણરંગ ગેગે ભયો,
મુલત શરિમ ચક્ષા મિહુ મિગળે,
જેમ નર સયમી કમ સાથે ભિડે,
તેમ નળ શર સગ્રામ છાળે
રથ ગજ સખળ અધારુ ઊંડ્યુ ધણુ,
અશ્વ ગજ પૂર પડવા ઉઝાયુ,
આપણુ પારકુ ઓળખે કો નહિ,
દ્વિંકર સહિત શુ ગગન છાયુ,
પાયક પાયક, રથપતિયે રથપતિ,
અશ્વપતિ સૂઝ અસવાર સાથે,
ગજપતિયે ગજપતિ રોસલ સૂઝતા,
શસ્ત્ર ખૂટા પડે બાથોબાથે
પ્રખળ હથિયાર તન તેજ દેખી કરી,
કાત કટલા દૂર નામે;
મુલત શર ધરે હોય વધામણા,
બદી બોલે યશ વા ઉદ્ધામે

સુલટ સાચા ભાગ્યા કેટલા રણ પક્ષા,
કોઈ કાતર વળી કીહ નાહો,
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ છતિયો,
કૃપર બાધિયો કરીય કાહો
ધોપ નિર્ધોષ વાળ ધણા વાજતે,
નળનૃપ કોશલા માહિ આવે;
નગર શૃંગારી ગયણ ધજ લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે

નળને આમ યુદ્ધથી છૂતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને ખીછ વાર દૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે અલબત્ત, જે આવા આશયથી કવિએ તેમ કર્યું હોય તો નળને અભિવિદ્યા મળે છે તેનું કઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કાગણુકે એનો ઉપયોગ ખીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર કર્યો હોય એમ પણ બનવા સંભવ છે નળના ખીછ વારના જુગાર રમવામાં જે સૂક્ષ્મ વિચાર ગહેલો છે તે ‘જુગાર રમવાથી રાજ્ય શુભાવ્યું છતાં, અને જુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતાં, નળ શા માટે ખીછ વાર જુગાર રમવા ગયો?’ આવો પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજવો કે ગળે ઉતારવો અઘરો છે આવા જનસમુદાયને લક્ષમાં રાખીને કવિએ આ ફેરફાર કર્યો હોય એ પણ બનવા સંભવ છે.

નિપદ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમાં આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે આ સાધુનું નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદું જુદું આપ્યું છે મૂળ પરપરાની કથામાં એમનું નામ ‘જિનમેનસૂરિ’ છે સોમપ્રભાચાર્યે ‘કુમારપાળ પ્રતિબોધ’માં એમનું નામ ‘જિનભદ્રસૂરિ’ આપ્યું છે કવિ સમયસુદરે પોતાના ‘નલ-દવદંતી રાસ’માં ‘જિતસેનસૂરિ’ આપ્યું છે વાચક મેઘરાજે એમનું નામ ‘ધર્મધોષસૂરિ’ આપ્યું છે ધર્મધોષસૂરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે દુષ્ટ પ પક્ષા છે તેનું કારણ પૂર્વભવના કર્મો છે

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિપદ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે એ પછી પણ નળ સયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અત આણું છે નિપદ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો મેઘરાજ લખે છે

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસુ ઉમથ્યું,
તવ તિણે મુનિવર ધરી વિવેક, અણસણ પાળી નિર્મળ એક
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહમું સુર અવતાર
ધનદ નામે ભારી થાય, લોકપાલ ઉત્તર દિશિ ગાય

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિગતે સરખાવી બેતા લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ઘણી પડેલી છે વસ્તુતઃ આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી અષ્ટ પ્રતીતિ સ્થળે સ્થળે થાય છે એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું મેઘરાજનું ઋણ ઘણું છે એમ નિ સંકોચ કહી શકાશે

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘગળે પણ શ્રી શાંતિનાથ પ્રભુની સ્તુતિ સાથે ગસની શરૂઆત કરી છે. છૂત રમવાની નળની ટેવ મારે ઋષિવર્ધન લખે છે *

ચંદન કદ્દઓ ચંદિ કલક, રંગભાથ ખાગ, જલિ પક,
ગુણમય નલનઈ જૂઝ રૂદાગિ, રતનિ દોપ દિવિહ કુણ પાગિ

મેઘગળ લખે છે

ચંદન કદ્દઓ, ચંદને લગન, જલનિધિ ખાગ;
નિમ નળને જુવરા તણો અવગુણ એક અપાગ

નળના પાત્રનુ વર્ણન કરતા ઋષિવર્ધન લખે છે -

દિન દિન વાધર્ધ નલકુમાર, શુદ્ધ જપિ ચરો;
રૂપ સોભાગિ આગતુ એ, જાણુ નયનાનદો
કલા બદુત્તગિ ભણુર્ધ, ગુણુર્ધ સવિગ્રથ વખાણુર્ધ

મેઘગળ લખે છે

શુદ્ધ પખે જિમ ચદલો વાધે તેમ કુમાર;
કલા બદુત્તર ગીખિયો, જાણુ ગ્રથ વિચાર

નળ દવદતીનો ત્યાગ કર્યા પછી, આગળ જતા અગ્નિમા ગળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘગળે બગબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે. દવદતીને છોડીને ગયા પછી આંદમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે. જૈન પરંપરાની મૂળ કથામા આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો અષ્ટ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને ‘દવદતીનું શુ થયું?’ એમ પૂછે છે ત્યારે ‘દવદતી અત્યારે એના પિતાને ઘરે પહોંચી ગઈ છે’ એમ અવધિનાની નિપધ દેવતા કહે છે. હવે આગળના વૃત્તાંત પ્રમાણે નળ-દવદતી વનમા જવા નીકળ્યા અને નળે દવદતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવદતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર શુદ્ધામા રહી એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યા ગઈ માસીને ત્યા એ કેટલો વખત રહી એનો અષ્ટ નિર્દેશ દ્વાસ થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અદાજ કાઢી શકાય નહિ. પરંતુ દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિપધ દેવતા નળને આપના હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવદતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતા યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવદતીના ત્યાગ પછી આંદમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે.

નલિ જવ ભીમી પરિહરી, ચાલિઉ મનિ ઝૂરત,
તવ દવ દેખઈ આદમઇ દિનિ વનિ પસગત

અને આથી ‘દવદતી પોતાના પિતાને ત્યા પહોંચી ગઈ છે’ એવું વચન ઋષિવર્ધને નિપધ દેવતા પામે કહેવડાવ્યું નથી જુઓ.

નલિ પૂછિઉં દવદતીનુ કહુ દેવ ચરિત,
મીલ પ્રસસા તમ તાપ્તી, કરતુ સુપવિત

આમ, ઋષિવર્ધને કહેલા આ કેન્દ્રારને અનુસરીને મેઘગળે પણ આદમા દિવસે આ ઘટના બનતી બતાવી છે.

* ઋષિવર્ધનના ગસની પદ્ધતિઓ હવેબનો તથા હોં બેન્દના સપાદનના આધારે દાંડી છે.

વાટે જતા રે તવ દિન આહમે, દવ દીડો વનમાહિ;
સાદ કરે છે ડો એક તિહા ગ્લો, રાખો પસારી બાહિ

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રશ્નના જવાબમા નિપધ દેવતા કહે છે
નળ ગયે ગખ્યો તેહ કરડીઓ, પૂછી ભીમી વાત,
શીળ પ્રશસા સુર સુવિગેષે, સધળી કરે રે વિખ્યાત

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમા ઋષિવર્ધને બતાવ્યું છે કે સાપ નળના ડાખા હાથે કરડ્યો જૈન
પરપરાની કથામા વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામા
આવ્યો નથી પરંતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમા ડાખા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે

અહિ વલગાડી ઓઢણુછ, જઈ ઉસિરી હામિ,
મૂકતા નલરાજ તિસિં, ડસીહું કરિ વામિ

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેઘરાજે પણ એમ જ લખ્યું છે
એહતુ ચિંતવિ ઓઢણુ નાખીઓ, વળઓ અહિ તણે બાથ,
આધો જઈ ને નળ મૂકે જિસે, ડમીઓ ડવે હાથ

કવિ રામચન્દ્રસૂરિના 'નલવિલાસ નાટક'ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમા જે કેરફાર
કર્યો છે તે વાચક મેઘરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે નળ દધિપર્ણુ રાજને ત્યા કદરૂપા હુડિક તરીકે રહે છે
ત્યાજે ભીમરાજ તરફથી મોકલવામા આવેલો દૂત 'કુશલો' પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને
પછી દધિપર્ણુ રાજને ત્યા જઈ નલ-દવદંતીનું નાટક લજવી બતાવી હુડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી
લાવે છે —આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસૂરિએ પોતાના નાટકમા પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિ-
વર્ધને પોતાના રાસમા લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે જૈન
પરપરાની નલકથામા આવો કોઈ પ્રસંગ નથી એ પ્રસંગનું મેઘરાજે કરેલું વર્ણન જુઓ

તવ દધિપર્ણુ નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરંગે રે,
માડે કુશલો આદર કરી, લેઈ સયલ ઉપાગ રે

(દૃષ્ટ)

જિમ નળ ધરથી નીસર્યો, આવ્યો વનહ મઝાગ,
એકલડો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર
જિમ જિમ વીતક વાદીએ, તિમ ખૂહ્યે સકેત,
તિમ તિમ જૂટે મન ધણુ, હુડિક દુ ખ સમેત
વળી કુશલો બોલે તિહા, રે નિષ્કુર નિર્લજજ,
એકલડી પ્રિયા તણ, તે શુ કીધો કલજ
જગમેં પાપી છે ઘણાં, દ્રોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્ગુણ નળ તું સમો, અવર ન દીડો કોય
સતી વિશ્વામે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ,
તે મૂકીને જાયતા, કિમ વૃક્ષ તુહ પાગ
સ્વામીદ્રોહી ને ગુરુદ્રોહી, મિત્રદ્રોહી અતિ ધીક,
વળી વિશ્વાસે ધાતકી તેહનું મોહ મ દીહ

એણે વચને તે ગદિવર્ધો, ભગ્નિયો દુ ખ અપાર;
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાટો ગે મૂઝાર
રૂપ ક્યું ભીમી તણુ, તે લેઈ ગળપારા;
તમ દૂખઃ નેહે ભયોં છઠી વારે તાસ
હે દેવી તું કા મરે, હુ છુ તાહરે પાસ,
નેહવિવૂધી નારીને, હિવ નહિ બલકે નારી
ધમિ આપણુપુ પ્રગટિયુ, નેહ ગદેલો સોય;
પ્રેમસુરામદ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય

મેવરાજની આ પક્તિઓ સાથે ઋપિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પક્તિઓ સરખાવો -
નલ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છઠી સતી પ્રિયા ગિણિ બેઈ;
મૂતી સતી એકલી ગાનિ, મુગધિ વીસમી સોવિન વાનિ
અમલા મૂટી ચતા પાગ, દિમ વૃક્ષ તુગ નલ નિભાગ,
તિણિ વચનિ ગદિગગિહિ અપાર, મૂટી કદ રૂઈ સૂઝાર,
દેખી દવદતી ગલ પાસ, છઠી કાપઈ વાગઈ તાસ
મ મરિ દેવી હુ છઉ તુઝ પામિ, આવિહિ હિવ બલકે નહિ નાસિ;
ધમ પ્રગટિહિ તવ નેણઈ આપ, જવ નહિ મનિ માગિહિ આપ

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પક્તિઓ સરખાવો

ઋપિવર્ધન

મદિગ પાહિ દોહ કર, નિખર મોહ અપાર;
ગિણિ ધાગિહિ બળુઈ નહિ, છવ વિવેક વિચાર

મેવરાજ

મદિરા પાહે દોહ કર, નેહ નિખરો અપાર,
જેણે વાયોં બણે નહિ, છવ વિવેક વિચાર

ઋપિવર્ધન

હ નલના ધરતુ સૂઝાર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેહ અપાર,
સામિ ભગત તે મેવક સકી, ધમ જપઈ હુઝિકે ગદિગદિ

મેવરાજ .

હુ નળના વગનો સૂઝાર, તેણે ઉપજે મુજ દુ ખ અપાર,
સામિભગત જે મેવક હોય, સામી દુ ખ દેખીને રોય

ઋપિવર્ધન

કુશલ કુશલઈ પાછહિ વલિહિ, આવી ભીમ ગમનઈ મિલિહિ
બરૂહિ બોલઈ સુણિ બૂપાલ, તે છઈ કુઅજ રૂપ વિકગલ

મેવરાજ

તવ હિવ કુશલો પાછો વલ્યો, જઈ કુઝિનપુર ભીમરથ મલ્યો,
કુશલો કહે મુણો બૂપાળ, કૂબરો રૂપે અતિ વિકરાળ

ઋષિવર્ધન .

દૂબડ કાળલ સામલ દેહ, અતિ કરૂપ કિંહિ હુડિક એહ;
હુડિક ઉપરિ નલની બ્રતિ, કોકર્ષ હર્ષ છર્ષ મનિ દવદતી

મેઘરાજ

કિહા હુડિક એ દૂબડો, કાળળ વરણ કુરૂપી રે,
હુડિક ઉપરે ભીમીની નળની કોકટ બ્રતિ રે

જૈન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદતીને પૂછીને ભીમગજ એના ખીજ બનાવટી સ્વયવરનો વિચાર કરે છે પરંતુ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દવદતીના ખીજ સ્વયવરનો વિચાર પોતાનો મત્રી ભીમરાજને કહે છે મત્રી તરફથી આવું સૂચન થાય છે એ કલ્પના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે ઋષિવર્ધન લખે છે

આહાં અણાવુ જિમ કિમ તેય, તુ મત્રી રાનર્ષ દિ ભેય,
ભીમી સયવર દૂડર્ષ અન્ન, કહી હકાર રા દધિપુન્ન
રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયવર નારિં જર્ષ નલ હુસિર્ષ
નારિ રેસ પસુર્ષ નવિ સહર્ષ, નવ જીવતુ તિહા ડિમ રહર્ષ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પોતાના રાસમા આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે

જિમ તિમ કરી અણાવો ઇહા, હુ જાણુ છુ નળ છે તિહા,
નવ રાજ પૂછયુ પરધાન, મત્રી મનિસાગર જે નામ
તવ મત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયવર માડો ભીમી તણો,
દૂડો એ માડો પરપય, તેડો દધિપન સખજે સય
દધિપન્ન સાથે નળ આવશે, જે નળ તિહા જીવતો હુજે,
સ્વયવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?
નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, ગેસે ભરિયા આતમ દમે,
એક વસ્તુના અરથી દોય, વયર સુણો એ કારણુ હોય

અહીં મેઘરાજે ભીમ રાજના મત્રીનું 'મનિસાગર' એવું નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યું છે

જૈન પરપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપર્ણ રાજ અને દૂબડો જ્યારે ભીમ રાજને ત્યાં આવે છે ત્યારે દૂબડને સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે અને કંઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે પરંતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દૂબડને જ્યારે સૂર્યપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજને એમ કહે છે કે 'તમે પહેલા સ્વયવર કરો, પછી હુ રસોઈ કરીશ' જુઓ

એ હુડિક અમ્હ ધરિ સૂઆર, તિણિ આણિયા અમ્હે તુરિત અપાગ,
ભીમ કહર્ષ હુડક નર્ષ લાણુ, પાક રસોવર્ષ કરુ સુજાણુ
તે બોલર્ષ અમ્હે આવિયા રલી, ભીમી સયવર જેવા વલી,
પહિલૂ સયવર ઉચ્છવ કરુ, પછર્ષ રસવતી આદર ધરુ

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ પોતાના રાસમા એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે

દક્ષિણ તરફે અમ વગ છે મુઆગ, સડળ કળા ગુણુ રથણુ ભગર,
તિણુ આપ્યા અમે ગય તુરત, ભીમી ભણુ દક્ષિણ મુણુ સન
મુગ્ગપાક રસોઈ કગવો, વણિત કાજ સવે તુમ પાવો
કહે હુક દોહિલા અમે આવ્યા, ભીમી સ્વયવગ જેવા આવ્યા
પહેલો સ્વયવર ઉત્સવ કીને, ગસવનિ સ્વાદ પછે નૃપ લીને

એ જ પ્રસંગના આલેખનમા તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુકિ પાસે ભીમ રાજને એમ કહેવડાવ્યું છે, “ નળ થવામા મારુ શું બધ છે ? જે તમને એમ લાગતુ હોય તો હ્યો, આ હું નળ થયો હાવો મને દવદતી આપો ” આવા મજ્જો જૈન પરપગની નલકથામા નથી ઋષિવર્ધને હુકિના મુખમા એ મજ્જો મડ્યા છે હુઓ .

મઝનધ નલ થાવા તણી, રાહડિ જહિ તમ્હ ચિત્તિ,
તુ ઠ નલગ આ હુહિ, મઝનધ દિહિ દવદનિ

ઋષિવર્ધને અનુસરીને વચક મેવરાને (અને મહીરાને પણ) નળના મુખમા એવા મજ્જો મડ્યા છે

નળ થાતા માહરુ શું બધ, જે તુમગે મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છુ આજ, ઘો ભીમી સાગે નૃપ કાજ

આ પ્રસંગના આલેખનમા ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની ખીછ થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો ઋષિવર્ધન

યૌવન ભગિ પ્રીકે તણુ વિયોગ, દુઃસહ સનિપાત સયોગ,
નિણિ વિદ્વલ દવદતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કા ગઈ
વિદ્યા કલા તણા અડિનાણુ, તે પણિ સમલા અપ્રમાણુ,
એક એકમા અધિકા અછઈ, કલા બાણુ જગિ ગુણુવત પછઈ

મેધરાજ

યૌવન ભર પ્રિયતણુ વિયોગ, વિરહાનળ પીકે મહાગોગ,
ભીમી મદ વિદ્વળ મતિ માકી, તમ્હ વચને તુમ મતિ કા નાહી ?
કલા મુક્કલાણુ વિદ્યા માહરી, મુગ્ગપાક રસોઈ સારી,
દેખી કા મન બૂલા તેરા, જગમે કળાવંત બહુતગ

ઋષિવર્ધન

ઈણિ વચનિ સહ દીલઈ હુહિ, બીમી બવા લગ જૂઝૂહિ,
ભીમ સુતા તવ મૂકી લજ્જ, જપઈ તાન નિસુણિ નિરવજ્જ

મેધરાજ

ઈણે વચને સહુ બીમી બધ, ભીમીનું મન વ્યાકુળ થાય,
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી બોલે

હુકિ નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાનમા ઉપાલભ આપે છે એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમા મૂંઝેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતા જરૂર લાગશે કે મેધરાજનુ પોતાના પુત્રોગામી રૂપિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનુ ઋણ ધણુ મોરુ છે. ઋષિવર્ધન લખે છે .

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ ઝાલી હુડિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહ્ કેતલા તુઝ અવદાત

x x x

કીડી ઉપરિ સી કટકઈ, કીહા દયા તમહ કેરી ગઈ,
મયા કડ મઝ ઉપરિ ઘણી, પગિ લાગૂ કિંકરિ તમહ તણી

મેઘરાજ

મોકલિયા બાહર માય તાય, હુડક કર તવ ભીમી સાલ,
વળવળતી ભીમી ઈમ ભાખે, પ્રાણનાથ હેહ ઈમ કા દાખે

x x x

કીડી ઉપર કટકી કહેવી ? અગળા ઉપર મહેર કચેવી;
હુ કિંકર છુ રાજન તેરી, પિહાઝ ચિંત કરો અગ મેરી

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનુ નિરૂપણ પણ મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કર્યું હોય એવું સ્પષ્ટ લાગે છે સરખાવો બંનેની થોડીક પંક્તિઓ ઋષિવર્ધન

દેવી અવી હુઈ પેદાલહ, પુરપતિ હરિચંદ ભૂમિપાલહ,
બેટી કનકવતી કૂઅરિ;
રાઈ તસ સવર મગવિહ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહા આવિહ,
પરિવરિહ અમરી અમગિ
તિહિં પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ લોગવિહ સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ

મેઘરાજ

તે દેવી તિહાથી અવી, પુર પેદાલ નિવાસ,
હરિચંદ રાજ રાજ્યો, પૂરે પ્રજાની આશ
તે નૃપ ધર બેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;
અન્યદા તિણ રાયે રચ્યો, સ્વયવર અતિ અલિરામ
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર,
કનકવતીને પગણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખ અરોષ

આમ, આરભથી તે અત સુધી, એક નળ અને કૂબરના અતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનુ આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પદ્યોમાં સીધેસીધા લઈ લીધા છે, કેટલીક પંક્તિઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ઘણાંખરુ પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક છોડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે આમ, રાસના આરભથી તે અત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે એની ચર્ચા આગળ આપણે કરી છે પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પકિતઓ સાથે સરખાવતા એક તર્ક કરી શકાય એમ છે આ પ્રસંગનું નિરૂપણ કરતા ઋષિવર્ધનને લખ્યું છે

તિહા માસ એક ગદી સયલ રાય, મેના સિહ કોસલિં નયરિં જાઈ;
નલ આવિહિ રત્ન સિરિ નિમિત્ત, ફૂપર લયિ કપી દૂડ ચિત્ત
જૂઈ છવીય લીધૂ સયલ રજજ, ફૂપરનઈ દીધૂ યૌવરજજ.

અહીં વર્ણુઆ પ્રમાણે નળ મેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યાં 'જૂઈ' (હૂત)મા રાત્રી જતી લીધુ એમ કવિએ વર્ણવ્યું છે અહીં 'જૂઈ'ને બદલે 'ઝૂઝ' અથવા 'ઝૂઝી' શબ્દ મૂકવાથી 'નળ મેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમા એણે ગત્ય જતી લીધુ' એવો અર્થ થાય તો પછી 'જૂઈ' ને બદલે 'ઝૂઝિ' સમજવાને લીધે તો મેવરાજે યુદ્ધનું વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનું મન થાય છે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનું કારણ મેવરાજે પોતાના રાસના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના ગત્ય પર સંપૂર્ણ આધાર ગણ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનને, ખીળ કવિઓની જેમ હૂતનું વિગતે વર્ણન ન કરતા, તેનો માત્ર થોડા શબ્દમા નિર્દેશ કર્યો છે એ છે વળી, આગળની પકિતમાં એમણે 'મેના'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે એટલે ચાવી રૂપ 'જૂઈ' શબ્દના અર્થમા સમજદેર થતા આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે આવી સમજદેર જો કદાચ યર્ષ હોય તો તેમ થવામા કોઈ હિતપ્રતે પણ લાગ લગવ્યો હોય એમ પણ બની શકે અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે. સત્ય છે કે મેવરાજે આવી કોઈ સમજદેરથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગનું આલેખન કર્યું હોય

ઋષિવર્ધનના ગત્ય પર કથાવસ્તુ માટે આધાર ગણ્યો હોવા છતાં મ્યજે મ્યજે મેવરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇલાદિમા પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમા આપણને મ્યજે મ્યજે કવિની મૌલિક સર્જનશક્તિનું દર્શન થાય છે એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેવરાજમાં સર્જનશક્તિ કે કલ્પનાશક્તિ જ નથી એમ નહિ કહી શકાય આ ગત્યમા વર્ષાઋતુનું વર્ણન, દવદતીનું વ્યવસ્થાવર્ણન, વનમા દવદતીને માથે પડેલા દુષ્પત્ર વર્ણન, ભીમરાજના દૂત કુશલાએ લજ્જાલેખા નાટકનું વર્ણન, કૃષ્ણ અને નળના યુદ્ધનું વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમા કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સાગે પરિચય મળી રહે છે

આ ગત્યમા રહેલી કવિની એવી જ ખીલ એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે જૈન રાસાઓ મામાન્ય ગીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની ઢાલોમા લખાયા છે. આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે એમાં આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ઘણાખરા રાસ કવિઓ વ્યાજે દૂહાની પકિતઓમા માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે સારે મેવરાજ ઘણાખરું એમા સદૃશાન્ત સુભાષિત કે સુકાંઠ જેવી રચનાઓ આપે છે આ દૂહાઓ કથામા ખગળખગળ બધખેસતા સુકાયા છે, પરંતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાચી ગઝાય એવા પણ છે અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમા લઈ શકાય એવા છે કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ જ્ઞાન અને ઉપદેશ આપવાની એમા રહેલી કવિની વૃત્તિ જોઈ શકાય એમ છે એકદરે દરેક ખગળા છૂટાછવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને ઢાલોમા લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પકિતઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યા છે કેટલાક દૂહાઓમા, અલબત્ત, કથાપ્રસંગો પણ વર્ણવાયા છે પરંતુ આ રાસ વાંચતા એકદરે એવી યાપ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પકિતઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તત્ક જતી કરી નથી જોકે એમ કંવામા કેટલીકવાર પ્રમાણભાન બરાબર જળવાયું નથી કોઈક

સ્થળે પ્રસંગ માત્ર એ જ પંક્તિમા વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આદર કરતાંયે વધારે હોય છે આથી જ લગભગ સાડા છસો કડીના આ રાસમા આવી કડીઓની સખ્યા સવાબસો કરતાંયે વધારે છે આવી કડીઓમા કવિની શૈલી અને દષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ જોવાથી જણાશે

નિષધરાજ નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામા નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે :

બાળપણથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત;
રાગી તે મત જાણુજો, વૈરી ગણુજો તાત
હંમમાહિ જિમ બાપકુ, બગ પામે અપમાન
તિમ પડિત માહિ મિત્યા, મૂરખ ન લહે માન
સે દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય
પડિત જિહા જિહા સચરે, તિહા રાને વેલાઉલ થાય
લાલે પાત્ર વરસ લગે, તાડે જા દશ માન,
સોળ વર્ષનો સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન
બાળપણે ન કળા લણી, ન ક્યો ધન ઉપાય,
પાછે ચારે કેરડા, કેઈ પેરે ધોવે પાય

કવિ મેઘરાજની આ પંક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પંક્તિઓની આપણને યાદ અપાવે છે *

પાત્ર વરસ લગઈ લાલીઈ, લાણાવીઈ પછઈ તેહ;
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીપજઈ સુત લણુ તેહ
સોળ વરસ હઉચ્ચા પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણી,
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ શાસ્ત્રવાણી
પડિતનઈ સહુ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
હામિ હામિ શોભા હુઈ, મોટહ જ્ઞાન તત્ત્વ
જ્ઞાનવતની સલામાહિ, મૂરખ આવી બધસેઈ;
રાજહસમા બગ જિમ, સહુ કો તેહનઈ હમેઈ

દવદંતીના સ્વયંવરનુ નિરૂપણ કરતા, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતા કવિ મેઘરાજ કહે છે

જો પુણુ મનમા બપજે, લાલિ ભલેરી યુદ્ધિ;
તો પણુ ગાહા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ
લહુ વડા પૂછે નહિ, ન ગણે સચણુ સનેહ;
આપણુ છદે ચાલતા, ખરો વિગૂચે તેહ
મૂરખ, નિરધન, વેગળો, શરો અતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણા હોયે, તે વર ગણે સદોપ

ધણી અનુકૂળ શીલમ્બુ, વિદ્યા વય ધન દેહ,
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીળે નિસદેહ
એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે લૂપ,
પાછે ધોરણ કર્મનુ, ધર્મ જાણે જગ સદુપ
જો મુખણી થઈ જોટડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,
હાણી તો માવિત્રને, ગાળ દિયે નિર્વાણ

અયયગમા આવેલા ગજા કૃષ્ણગજનુ અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે .

પર સપત્તિ નિઠ્ઠો સહે, પરગુણુ બોલે મીઠે,
વિણુ સ્વાગથે ઉપગારીઆ, તે મેં વિરલા દીઠે
ચોડે પણુ નિજ મલાજને, મનમા વહે શુમાન,
ટીટોટીના પાઉ નિમ, કોટકિયુ અભિમાન
બળ અવિચારી આપણુ, માડે અધિક પગણુ,
મોટા સાથે માડતા, નિશ્ચે મુકે પ્રાણુ
ગજા દુર્જન દરસણી, ધાગણુ મર્મ જાણુ,
વૈદ્ય, ધની, અહિ યાચનો, મત કોપવન્ધો જાણુ
નિયળ ચિકુ મડે નિઠ્ઠે, અતિ મોટાશુ આળ,
ગર્દભ સિંહ શિયાળ નિમ, પામે મગણુ અકાળ

નિપથ ગજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિગે કવિ લખે છે

છતે સયોગે ધર્મને, આજસ કરે ગમાગ,
કાણી કોડી કારણે, હાજે સહસ દિનાગ
બાધિ ન પીડે જ્યાં લગે, જરા ન આવે અગ,
ઈન્દ્રીરાકિત કુરતડા, કરવો ધર્મ સુયગ
લાલચી લોભ ને લીલરી, લાલ વિગેયે થાય,
ગઠપણે આવેપડે, લક્ષણુ દૂર પલાય
વચન ન માને છોકરા નારી ન ધરે પ્રેમ,
ખૂણે નાખી મેહલિયે, જો નહિ ગાંઠે હેમ
તપ, સયમ, ઘને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રગટો ન થયો જોડે તે, શુ આવ્યો સસાર ?

કદળ રાગ નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે

તેજ હોય તો સદુ નમે, એહવો જગત સુભાવ,
પાવક ઉપર કર ધરે, લસમી ઉપર પાપ
તેજે કરી સદુએ ગિહે, નામે ન ગિહે કોય,
સિંહ સર્પ લીંતે લખ્યા, હાથ વાહીને જોય

નળનો ભાઈ દૂધર નળને ઘૂતમા હરાવે છે અને દવદંતીને પણ છતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે દવદંતીને પોતાના અત પુરમા રહેવા કહે છે ત્યારે મત્રીઓ એને સમજાવે છે

છાડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રસે પરફાર,
સરોવર મૂકી સિંગ થકો, બોટે કાગ ગમાર
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,
કાળજી ભીંસી જાયએ, લોચન ગહેશે કામ
રાન, સગેવગ, ગજધગ, પરદારાનો સગ,
વસિલ વેગે પરિહરે, રહી ન કીજે રગ

ઘૂત રમતા રાજ્ય ધર્યા પછી નળ-દવદંતી વનમા ગયા છે એ વખતે દવદંતી પોતાના પિતા ભીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે પરંતુ નળનું મન માનતું નથી દવદંતી સૂતી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે

જેહ જમાઈ સાસરે, માડે ચિર વિશ્રામ,
નામ ગમાડે આપનું, તિમ પોતાની મામ
જે થોડો તિહા વાહલો, પ્રાહુણડો ગરેલ,
ધણુ રહેતા પ્રીસિયે, ઘીને કામે તેલ,
નિગ થાનક નર પૂછએ, પરવર નહુ પોસાય
મૂરજને ધગ આવીઓ, શશિહર કાખો થાય

વનમા અગ્નિમાથી બચાવેલો સાપ કરડવાથી નળનો દેહ કદડપો બની જાય છે એ વખતે નળ એ આપને દુર્જન ધારીને બોલે છે

વેશ, કુનારી, ચોરડો, રાજા નીર અત્રાહ,
જેગી પાવક પાળાઓ, દુર્જન છેહ દે દાહ
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતા હોયે હાણુ,
વાયસ જે ધગ રાખિયો ધુઅડ બલ્યા નિરવાણુ
દુર્જન જતને પાળિયો, એ તુ મ કરે ધાખ,
હમે રાખ્યો બૂડતા ઉદરે કરડી પાખ
મિત્ર અને કુમિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,
બાળે બેહુ કોખ્યા થકી, જિમ દવ બાળે ધાસ
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અમિયેણુ,
અખ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે શુણેણુ

નળ દૂધરો બની દધિપર્ણી રાજાને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના મેવક તરીકે આપે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે

મેવક કામે જાણુવો, બધવ કળે જાણુ,
ભાર્યા પણ નિરધનપણુ, પરખીજે નિર્વાણુ
સાહેજામા સહુયે મજે, દોહિલે ન મજે કોય,
વૃક્ષ કળ્યા દેખી કરી, પખ આવ્યા જોય

x

x

x

કુગામ વાસ, કુભારજન, સામિ નહિ સુવિવેક,
પગવરા ગેગે પીડિયો, મગણુચટ્ટી અનિરેક
ઘેરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણુવન,
પોતાનુ પણ પરિહરે, નિગુણુ જાણી સત
ભૂગે પણ પ્રભુ મેવિયે, ભયી સસા જે હોય,
ભક્તો પણ ભૂડી સસા, તો છોડે નગ જોય

કુડિત કદરૂપો છે છતા તેનામા જે ગુણુ નહા છે તે જોઈ દધિપર્ણુ રાગન વિચારે છે

રૂપ, કુરૂપ કયુ કરે, માનીજે ગુણુ જોય,
આહિલિ કેરા ફક્કા, શિરે ન ચાટે દોય
આડખરે નહુ પૂજિયે, ગુણુ કરી પૂજનય,
દૂધે વિના અલકરી, નવિ વેચાય ગાય
કસ્તુરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરગાય,
રૂપ કુરૂપે શુ હુએ, ગુણુ સધળે પૂજનય

બાર વર્ષના ત્રિયોગ પત્રી જીમ ગજનને ત્યા દવદતી અને નળ પાછા મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહંવી થોડી જોય,
નહી તણે પટતરે, છેહડે વધતી હોય
નીચ સરીની પ્રીતડી, પહેલી અધિષ્ઠી યાય,
રાસલના ભુખર નિતમ, છેહડે તૂટી જાય

કવિ મેઘગજને આવી ઓષક કડીઓમા પ્રમગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે વટનાઓના દૃષ્ટાન્ત આપવાનો—અર્થાન્તરન્યાસ અલકાર પ્રયોગવાનો પણ શોખ જણાય છે જુઓ

જુઆરી ચોરી કરેછ, ડોઈ ન ગણે લાજ,
પરધરણી ધન હારવેછ, પાડવ ગમીઈ ગજ

x x x

માસ જીવનો પિંડ છેછ, નરગ તણો ઉપાય,
બગ રાખસ નરગે ગયોછ, માસ તણે સુપસાય.

x x x

પરદાગ દુખપ્રાયનીછ, અપજ્ઞસનો ભંડાગ,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુછ, રાવણુ ચરિત સભાર

x x x

ચોરી દુખનુ મૂળ છેછ, નરગેતણી એ દૂતી,
વધ બધાદિ બહુ પડેછ, મરણુ લહે શિવભૂતિ
ધેવર ઢપક તપસ્વી યયો, ક્રોધ પ્રભાવે નગે ગયો,
આરિન્ધ પાળ્યાનો એ સાગ, ઉપશમ કીજે સુખદાતાર

x x x

પવનજય નૃપગેહિની, હનુમતની ને માય,
સતી શિરોમણી અજના, દુખણી વનમા થાય

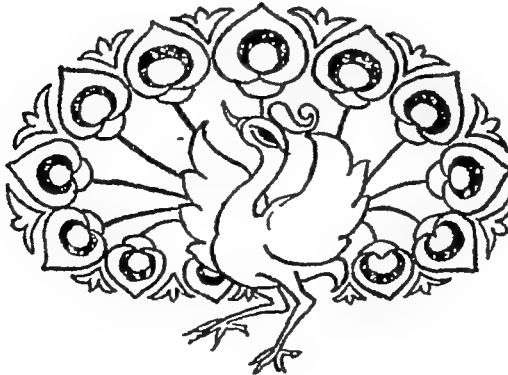
x x x

હવતા પામે જગે, સુખ સખળા સસાર,
યથા લાનુ મત્રીસરે, પામી સરસતી નાર

આમ, આ રાસમા કવિએ સ્થળે સ્થળે સરળ ભાષામા, સદૃષ્ટાન્ત, સાલકાગ આવા દૂહાઓ મૂક્યા છે એમ કન્વાદી અલખત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના સ્વરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૂહાઓમા પ્રમાણભાન જળવાયુ નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાથી બીજા વિચારમા વિષયાતર પણ થતુ ગયુ છે અને વિયોગ પછી નળ-દવદંતીના મિલનપ્રસંગે સ્ત્રી વિશે કવિએ નીચેની ને પદ્ધિતઓ લખી છે તેમાં ઔચિત્યભગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે

નારી વયજી કોણુ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,
સ્ત્રી ફરસે વિહમે તરૂ ધાત, તો માણસની કેણી વાત
શસ્ત્ર શાસ્ત્ર પૂરા ગ્રિકે, કેહજો ન નામે શીશ,
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિસવાવીસ
માતપિતાને વચિયે, સગા સણેજા લાય,
નારી નેહે વશ કર્યા, માહા તે ગહિલા થાય.
તા લગે મતિ બુધિ સાભરે, જા લગે શાસ્ત્ર વિચાર
નારી સાથે ગોઠી, જા નહુ કરે અપાર

આમ, વસ્તુ, પાત્રાલેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇલાની દૃષ્ટિએ એકદરે જોતા નયસુદર, સમયસુદર કે મહીરાજના નલદવદંતી વિશેના ગસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને ઋષિવર્ધનના ગસ પ્રત્યેનું એનું ઋણુ ઘણુ મોટુ છે તેમ છતાં કવિએ બતાવેલી પોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જોતા આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમા આ ગસ નોંધપાત્ર ધ્યાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો
પડકાર ઝીલતી પત્ની :
એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ

જનક દવે

સ્ત્રીનું માની લીધેલું, કે વાન્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તગ્ધી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર દેકાય છે, અને એ પડકાર ઝીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથારૂઢિ લોકવર્નાઓમા દીકરીક પ્રયોજનર્ધ છે

આવી કથારૂઢિ પ્રથમ આપણને યાગ્મી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે ૪૦ સં ૧૧૪૩(વિં સં ૧૧૯૯)મા લક્ષ્મણગણિએ રચેલી ‘સુપાસનાહયગ્નિય’મા ‘પરદાગમનવિરમણવૃત્ત વિષયે અનુદ્ધીગ્ન-અતિચારે ધનકયા’ની વાર્તામા એ કથારૂઢિ પ્રયોજનર્ધ છે એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે .

વિક્રમપુર નગરમા વિક્રમ નામે ગબ્બ રાજ કરતો હતો તે નગરમા સિદ્ધિતિલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે ગહેતા હતા શેઠને બે દીકરા હતા એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ ધન વ્યભાવે કામી હતો ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો સા આપાના વનમા એક મુનિ હતા ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી ખાધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના ધ્યાનસ્થ બેઠા હતા પેલા બન્ને લાઠિઓએ મુનિને યુવાવગ્થામા સન્યસ્ત લેવાનું કાણુ પૂછતા તેમણે કહ્યું કે ખાસ કાણુ તો તેમની સ્ત્રી હતી પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માડી

શુભાવાસ નગરમા રિપુમર્દન ગબ્બ ગબ્બ કરતો હતો વિશાળબુદ્ધિ તેનો મત્રી હતો મત્રીની પત્નીનું નામ હતું ગતિસુદરી તે નગરના પૂર્વે લાગમાં એક ઉદ્યાન હતું ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આમ્રવૃક્ષ હતું તે વૃક્ષ પર પાગસિદ્ધ દેશના પોપટની બેડી હતી તે બેડુ સુખથી રહેતું હતું તેમને એક પુત્ર થયો પોપટીને એકવાર ખગર પડી કે પોપટ પરગિયાસકત છે તેણે પોપટને પોતાનો સગ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના માળામા જવાનું કહ્યું પોપટે પોતાનો મુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પણ

માગી, પરતુ પોપટી હવે તે પોપટનું મોઢું પણ જોવા માગતી ન હતી પોપટે જતાં જતા પોતાના પુત્રની માગણી કરી પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી બન્ને રાજા પાસે ન્યાય કરાવવા ગયા અને બન્નેએ પોતપોતાનું વૃત્તાંત કહ્યું રાજાએ શાસ્ત્રવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની, અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની વાવનારનું જ ખીજ હોય ખેડૂત ખેતરમાં વાવે તેનું જ સર્વ ઉત્પાદન હોય છે. પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજાની વહીમાં એ નિયમ લખાવ્યો પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો વૃક્ષ નીચે એક મુનિ હતા પોપટીએ તેને પોતાનું આયુષ્ય પૂછ્યું મુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તું મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ઘેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તે મનુષ્યદેહ માટે કર્મો બાધ્યા છે આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમંદિરમાં ગઈ અને જિનને નમસ્કાર કરીને કોઈની પાસે મંદિરના ઉપરના ભાગમાં પૂર્વોક્ત અક્ષરો (મુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમાં ફરતા ફરતા અહીં આવું અને આ અક્ષરો મારી દૃષ્ટિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ થાય પછી તેણે વિશાળભુદ્ધિની સ્ત્રી ગતિસુદરિને પેટે બહુ સુન્દર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો ભુવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું થોડા સમયમાં ભણીગણી હોશિયાર થઈ એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમંદિરે આવી ત્યાં પેલા અક્ષરો જોઈને તેને પૂર્વવૃત્તાંત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિશાળી થઈ

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ધોડો હતો રાજાની ધોડીને તેનાથી ઘણા વછેગ થયા રાજાએ તે પોતાને ત્યાં મગાવ્યા ભુવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા તેણે કહ્યું “મારા પિતાના ધોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય, રાજાની નહિ પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલો ન્યાય રાજાએ લખ્યો છે ” વહી વાચી રાજા વિસ્મય પામ્યો ગળને થયું. આ કોઈ બાલપડિતા છે ગળાએ પ્રધાન પાસે તેનું માથું કર્યું અને પોતે લગ્ન કર્યો લગ્ન પછી રાજાએ કહ્યું “હે બાલા, તું તો મોટી પડિતા છો, તો જ્યાં સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તું ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યાં સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી ” ભુવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો “પ્રિયતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હું તારે ત્યાં આવીશ ને તું મારી પ્રતિજ્ઞા પણ સાંભળી લે હું ખરેખરી પડિતા હોઉં તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી ઊત્તરવીશ ” આમ બન્ને વચ્ચે એકાંતમાં વાતચીત થઈ ભુવનાનન્દા પિયર પાછી આવી પિતાને એકાંતમાં બધો વૃત્તાંત કહ્યો પ્રધાનને કહ્યું “દીકરી, આ તો બહુ દુર્ઘટ છે ” દીકરીએ જવાબ આપ્યો “ભુદ્ધિ માટે કશું દુર્ઘટ નથી રાજાના મહેલના પાછળના ભાગમાં ઋષભદેવનું એક મંદિર કંગવો, ત્યાં ત્રણે સમય હમેશા નૃત્યનો ઉત્સવ થતો ગહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યાં નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે મારું પણ એક ઘર બધાવો ” એ રીતે મંદિર વગેરેનું નિર્માણ થયું અને ત્યાં કેટલીક સુન્દર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામાં આવી એક પણ પુરુષ ત્યાં નહોતો રાખ્યો ભુવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમાં ભાગ લેતી એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજાએ ગીત સાંભળ્યું પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમંદિરમાં ગયો તેણે ત્યાં અપ્સરાઓનું વૃદ્ધ નૃત્ય કરતું હોય તેવું દ્રશ્ય જોયું ભુવનાનન્દા પણ ત્યાં નૃત્ય કરતી હતી. રાજા એના પ્રત્યે આકર્ષાયો રાજા દાસનો વેષ લઈને ત્યાં ગયો નૃત્ય પૂરું થતા ભુવનાનન્દા પાલખીમાં ખેસી પોતાને આવામે ગઈ રાજા પણ તેને સાંભળ્યો બન્નેએ સાથે રાત ગાળી આમ દરરોજ રાજા નૃત્ય જોતો અને ભુવનાનન્દાને સાં રાત્રી ગાળતો ગળા ભુવનાનન્દાને આ દગ્મિયાન જે જે કઈ કહેતો તે ભુવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધું એક વહીમાં લખી લેતો એક દિવસે ભુવનાનન્દા જાણી જોઈને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમાં ખેસી ગઈ ગળાને કહ્યું “મારી મોજડીઓ ગઈ ગઈ છે, તો તમે લાવજો ” પેલો ગળા મોજડીઓ માથે ચઢાવીને લાવ્યો તે ગત્રે પણ રાજા ત્યાં

જ મૂતો અર્ધી રાત્રે ભુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ માગ પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જગાડો કે માગ પગ તળામે ” પણ દાસીને બોલાવવાને બદલે ગળ પોતે જ પગ તળાસવા માઝો ભુવનાનન્દાએ તેને ખૂચ વાઈ તો પણ તે તળાસવા માઝો પછી તે નિગને સ્પર્ધ ગર્ધ સ્વમામાં તેણે પૂર્ણ ચન્દ્રને પોતાના મુખમા પ્રવેશતો જોયો તે જગી ગર્ધ પગ તળાસતા રાજને તેણે કામ છોડવી સ્વમનની વાત કહી “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે ” રાજએ કહ્યું સવાર સૂચવતો ગમ્પ વાગતા રાજ પોતાને મહેલે ગયો ભુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગર્ધ પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભતુ ગ્લણ કરતી સુખે રહેવા લાગી બીજે દિવસે રાજ ગણિકાવાસમા ગયો ત્યાં ભુવનાનન્દાને ન જોતા તેની પરોચાણને પૂછ્યું “પેલી લીલાવતી ક્યા ગર્ધ ?” પરોચાણે અજ્ઞાન બતાવ્યું રાજ દુ ખી થઈ ઘેર ગયો વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું “ તારા મદિરની મુખ્ય ગાયિકા લીલાવતી ક્યા ગર્ધ ? ” પ્રધાન કહે “ મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી. એ દોષ દાકોરના પુત્રને હળી ગર્ધ હતી નિયમિત મદિરમા આવતી ન હતી, સરખું કામ કરતી ન હતી અને શિખામણુ આપતા રડવા બેસતી અને તકગગ કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને રથાને બીછતે નિયુક્ત કરી ” ગળ મૂગો થઈ ગયો ભુવનાનન્દાને યોગ્ય સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો સમય જતા તે પણ વિદ્યાકળામા પારગત થયો એક દિવસે મત્રી ભુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત ગળ પામે લઈ ગયો ગળએ પૂછ્યું “આ મદિલા કોણ છે ?” મત્રીએ કહ્યું “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દૌદિત્ર છે ” રાજ કઈ એ વિપયમા બોલે એ પહેલા પ્રધાને તેના હાથમા વહી સોંપી દીધી એ વહીમા રાજએ જે કઈ કહ્યું હતું તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું રાજએ હર્ષ-વિપાદ સાથે કુમારને બેટીને પોતાના ખોળામા લીધો અને ભુવનાનન્દાને કહ્યું “તે મને જીવ્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રનિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું આજથી આ રાજ્ય તારું અને તારો પુત્ર ગળ હું હવે મારું ઈષ્ટ કર્તવ્ય કરીશ આ બધા ભોગને વિચ્છાર છે પુરુષધાન એવા મને વિચ્છાર છે ગળ્યને પણ વિચ્છાર છે ” મત્રીના વારવા છતાં ગળએ કુમારનો અભિપ્રેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી મુનિ કહે છે કે આ મારું વૃતાત છે

અંત : આ વાર્તામા ભુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે ગળ—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પરિતા’ કહી પોતાની શક્તિ પુગવાર કરી આપવાનો પડકાર કેંકે છે ભુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી બિચડાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત રૂએ છે ભુવનાનન્દા પોતાનું ભુદિચાતુર્ય પુરવાર કરી આપે છે પતિ તરફથી કેંકાયેલા પડકારનો હિમતથી સામનો કરે છે

આ કૃતિ ૧૧૯૯મા રચાઈ છે, પણ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે આરભ અને અંતમા જૈનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે.

ઈ. સ. ૧૪૪૩(વિ. સ. ૧૪૯૯)મા રચાયેલ પંડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્રમ્’મા સૌભાગ્યસુત્રીની વાર્તા આવે છે આ વાર્તામા સ્ત્રી પોતે બગાશ હાકે છે અને પછી એ બગાશ પુરવાર કરી આવવાનું પોતાને માથે આવે છે ત્યારે પતિનો પડકાર ઝીલી લઈ બગાશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે

વાર્તા આ પ્રમાણે છે .

એકવાગ વિક્રમ નગરચર્ચા જોવા નીકળ્યો હતો તેણે બે બાળાઓને વાત કરતી સાલાળી એકે કહ્યું “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ ” બીજાએ કહ્યું . “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મજા કરીશ ” ગળએ આ બીજા બાલા સૌભાગ્ય-સુદરી સાથે લગ્ન કર્યું ગળએ તેને એકદિગ્યા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમા ગમ્પી રાજએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાજરી બગાશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યું યોગ્ય સમય પછી એકવાર અવંતીમા ગળનધૂધિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો તે એકદિગ્યા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો સૌભાગ્ય-

સુંદરી તેને જોઈ વ્યાકુળ થઈ ગઈ તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના ખીણમાં મૂકી, તે ખીડુ વેપારી પર નાખ્યું ઉપરથી કંઈ પડેલું જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયું અપ્સરા જેવી સ્ત્રી તેણે જોઈ ખીડુ ખોટું અદરની ચિઠ્ઠી વાચી સ્ત્રી આવવાનું નિમત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનું કહેતી હતી બીજે દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાધોની મદદથી તે સૌભાગ્યસુંદરી પાસે પહોંચ્યો ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગગનધૂલિ ચોથા પહોરે ચાલ્યો ગયો, વગેરે વગેરે

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી સ્ત્રી પણ હિંમત અને ધીરજ ગમી આખરે ફેંકાયેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે

આ જ કથાકથિમાં મધ્યકાલીન વાર્તાકાર શામળની ‘સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા’ નામની વાર્તા, જે ‘સિંહાસન-બત્રીશી’ માની ૨૯મી વાર્તા છે, તેને મૂકી શકાય આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેંકે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સૌથી શ્રેષ્ઠ નથી; સૌથી શ્રેષ્ઠ તો છે સ્ત્રીચરિત્ર રાજા આ કન્યાને પાંદ શીખવવા ઇચ્છે છે એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે વરવહુને મળવા દેતા નથી વહુને એકાંતવાસમાં ગોંધી રાખે છે વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી મોકલે છે વીંટીના હીરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાચી પિતા, પુત્રી ગ્રહે છે આ સુધી લોંબરું ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાબલિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાઈ કંદે છે અને એનો સગ કરી પુત્ર મેળવે છે આભૂષણવસ્ત્રો પણ મેળવે છે વળી પાછી જોગણી બની સજીવન વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે પાછો તેનો સગ કરી તેની ધનદોલત પડાવી લે છે અને પુત્ર પણ મેળવે છે પછી જાણે કશું જ જાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાંતવાસમાં રહે છે પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરમાં ગાય છે રાજાને અને ગણીને કૌતુક થાય છે પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે પુત્રે સ્પષ્ટ ના પાડતા વણિકકન્યાની વલે કરવા તૈયાર થાય છે કન્યાના મા-બાપને બોલાવી તેના ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે કુવરના વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાળ બધું હાજર કરે છે પુત્ર શરમિંદો બની, બની ગયેલા પ્રસંગોનો સ્વીકાર કરે છે રાજા વિક્રમ, સૌથી વડુ સ્ત્રીચરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે અહીં સસરાએ ફેંકેલો પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે

આ જ કથાકથિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે ‘ગિરસિંગ અને સુંદરબાઈ’ ની વાર્તામાં સુંદરબાઈ કેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બગાડના શબ્દોને કેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતા જણાય છે

સાયલાના ગળા કેસરીસિંગને સુંદરબાઈ નામની અતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી નૃત્ય અને ગીત પૂરા થતા સાહેલીઓ માહોમાહે વાતો કરવા માડી સુંદરબાઈ કહે “ હું વલ્લભીના રાજકુમાર ગિરસિંગને પગણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો જીતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈને જુએ જ નહિ અને જો એ મને હું કહું તેમ રાખશે નહિ તો હું તેને મારી શક્તિ અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે સ્ત્રીઓ પણ સર્વ રીતે પુરુષસમોવડી હોય છે પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને ચાહશે અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે ’ ગિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો તેણે સુંદરબાઈની બગાડના આ શબ્દો સાંભળ્યા તેનું રૂપ જોઈ ને તો એ આકર્ષ્યો જ હતો પિતા પાસે સુંદરબાઈ માટે માગ્યું કરાવી તેને એકાંતવાસ આપ્યો બેસતા વર્ષને દિવસે મંદિરમાં છુપાઈ રહ્યો સુંદરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉત્તરારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

કહ્યું સુન્દરબાઈ લાચાગ હતી એક વાર તેણે દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી સમરાવવા મોકલી આપી પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિટ્ટી વાચી પુત્રીના દુ ખે દુ ખી થયા પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોગાદ, ઘોડો અને બખ્તર મોકલી આપ્યા પછી પુત્રીના મહેલ સુધી લોંબરુ ખોદાવ્યું. પુત્રી એ લોંબગના માર્ગે એકાતવાસમાથી બહાર આવી સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેપ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ ગખી, મિરસિંગના પિતા પામે દરબારમા નોંધરી મેળવવા આવી તેને નોંધરી મળી સુદરબાઈએ થોડા દહાડામાં યુક્તિ કરી પ્રભને રજગતા સિંહને માર્યો રાજાએ તેને એ બદલ માન અને ઇનામ આપ્યા એકાદ વરચ બાદ તે ગજ સાથે શિકારે ગઈ રાજાની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પડોશી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને છત્તુ બિન્સિંગ પણ પકડાઈ ગયો સુદરબાઈએ પોતાના પિતા પાસેથી સહાય લઈ લોંબગ મારફત વલભીપુરમા પ્રવેશ કરીને તે પાછું મેળવ્યું અને મિરસિંગને પણ છોડાવ્યો એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુદરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ મિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ઇચ્છતો હતો લોકો પાસેથી બપયુ કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેમાયો સુદરબાઈએ તેનો સત્કાર કર્યો, પણ ક્રોધિત મિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ધ્યાનથી જોવાનું મિરસિંગને કહ્યું, અને ભેદ કળાઈ ગયો રતનસિંહ બીજો દોષ નહિ, પણ પુરુષના વેપમા સુન્દરબાઈ જ હતી સુદરબાઈએ પોતાની બગાશ પુરવાર કરી આપી પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો

આ વાર્તામા સ્ત્રીની બગાશ, લગ્ન પછી સજ્જના રૂપમા મળેલો એકાતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિટ્ટી મોકલવી, લોંબગની ગ્યના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોટા બ્રહ્મચારના આળમાથી મુક્ત થવું, વગેરે અશો શામળની ‘સ્ત્રીચરિત્ર’ની વાર્તાને મળતા આવે છે

અને આ જ કથાનિ પૂર્વમાથી પશ્ચિમમા જતા ત્યાના લોકસાહિત્યમા કેવું સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી બોધેશિયોના ‘કેકામેગેની’ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતા સમજશે

ક્રાન્સનો કાઉન્ટ ઓફ ગેઝીગ્રીઓન નામે સદ્ગુહરચનો પુત્ર બટ્રાન્ડ પોતાના પિતાના વૈદ્યની દીકરી ગીલેટા જેડે ઉછર્યો હતો પિતાના મૃત્યુ બાદ બટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ઇચ્છતી હતી અને બટ્રાન્ડને મળવા ઇચ્છતી હતી પણ સગાસબધીઓ તેને તેમ કરવા દેતા ન હતા એકવાર ગીલેટાએ સાલબુ કે ક્રાન્સના ગળને છાતી પર ગૂંમકુ થયું છે અને દોષ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી તેણે પિતા પાસેથી સાલબેલી વસ્તુઓમાથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ રાજાને આઠ દિવસમા માગ કરવાનું બીકું ઝાડ્યું અને તેના બદલામા પોતે પસદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજ પાસેથી વચન લીધું તેનો ઉપચાર સફળ થયો રાજાએ તેને પસદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાડ્યું ગીલેટાએ બટ્રાન્ડને પસદ કર્યો હતો બટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજ ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતા હતા, પણ બટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો એ તો ફ્લોરેન્ટાઇનના લશ્કરમા જોડાયો ગીલેટા એકલી વતન ગઈ તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જે તુ મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું ગમે ત્યાં આવી જઈશ તેનો જવાબ બટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તને સૂઝે તે કરી શકે છે પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે ત્યાં તારી આગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામા મારો પુત્ર હોય

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જાત્રાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી ત્યાં એક વિધવાના ઘરમા મુકામ ર્યો ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો તે બાતુમા ગ્રેહીતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કાણે પોતાની

પુત્રીનાં લગ્ન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીના પ્રેમમા હતો ગીલેટાએ તે સ્ત્રીને પોતાની પુત્રીના લગ્ન ક્યાક ખીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે ખપાવી દેવા વિનવતી કરી પહેલા તો બર્ટ્રાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો તેને એ પુત્ર જન્મ્યા ત્યા સુધી તે ફ્લોરેન્સમા જ રહી બર્ટ્રાન્ડ પોતાની પ્રજાની ઇચ્છાને માન આપી વતન ગયો ત્યા તેણે ‘પાર્ટી’ ગોઠવી હતી બધાં આમંત્રિતો ટેબલ પર ગોઠવાતા હતા ત્યા જ ગીલેટા પોતાના એ પુત્રો સાથે આવી પહોંચી બર્ટ્રાન્ડને પોતાના વચનની યાદ આપી વીંટી અને પુત્રો બતાવ્યા બર્ટ્રાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો ગ્રીહાર કર્યો

શામળની “ સ્ત્રીચરિત્રની વાર્તા ”મા પણ વણિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરકિયાનો સબધ બાધી પુત્રો મેળવે છે પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સૌને મુગ્ધ કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે આ રીતે બોકેશિયોની વાર્તાના કેટલાક અંશો સાથે ‘ સ્ત્રીચરિત્ર ’ની વાર્તાના કેટલાક અંશોનું સામ્ય છે

આ જ કથાકૃતિ અર્વાચીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે ‘ સ્ત્રીચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ ’ ૧મા ‘ નનુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુદરી ’ની વાર્તા છે અહીં પણ ગુણસુદરી પતિએ ફેંકેલા પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે

કલકત્તા નગરમા પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો તેની સ્ત્રીનું નામ કેસર હતું તેનો પુત્ર નનુભટ હતો નનુભટ બાર વર્ષનો થતા તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા નનુ કંઈ ભણ્યો ન હતો સૌના કહેવાથી બિમયાપુરમા પડિત સોમેશ્વરને ત્યા ભણવા ગયો પડિતે નામહામ પૂછતા વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામહામ બદલીને રહે તો ભણાવવાનું કબૂલ કર્યું ગરજ નનુએ પડિતની વાત સ્વીકારી વખત જતા નનુ મોટો પડિત થયો એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું, પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યા કથા કોણ વાચે તે પ્રશ્ન થયો પછી તેણે નનુને કથા વાચવા મોકલવાનું નક્કી કર્યું ગુરુ બહારગામ જતા નનુ રાજાને ત્યા કથા વાચતા ગયો નનુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુદરી મોહી પડી ગાળ ગુણસુદરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો યુવાન અને સુંદર ગુણસુદરી પર રાજા મોહી પડ્યો રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી રાજાનું તેકું સાંભળી ગુણસુદરી ગૂંચવાઈ ગઈ તેણે તેની બેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી ચચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી પછી ગુણસુદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ એના પડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા તેણે તેને કહ્યું “ પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો ” પડિતજી સમજી હતા દીકરી યુવાન છે માટે ખીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતા નનુભટને સાથે મોકલવો સારો કે બેથી કંઈ બને તો વાધો નહિ આમ માની પડિતે નનુને ગુણસુદરી સાથે મોકલ્યો ગુણસુદરી તો મંદિરે જવાને બદલે બાંધી જ દિશામા ચાલી નનુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલ્યો ગુણસુદરી તો રાજાના મહેલમા ગઈ નનુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે બેવા કહ્યું રાહ બેતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું ખીકું આપ્યું રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો ગુણસુદરીએ બહાના કાઢ્યા થોડી વારમા રાજાને નશો ચડ્યો અને ગપડી પડ્યો પડિતની પુત્રી નીચે આવી બાંધતા નનુને ઉઠાડ્યો અને ઘેર ચાલી નનુએ માન્ય કે છોડરીએ કાળ કામ કર્યું છે પણ પોતે કશું જ બોલ્યો નહિ પછી પડિતે તેનો અભ્યાસ-કાળ પૂરો થયો ગણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી નનુ ઘેર ગયો તેની પડિતાઈથી સૌ ખુશ થયા પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમા પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો પણ આશ્ચર્ય ! જે ગામમા તે ભણવા

ગયો હતો ત્યાં જ તે ગયો અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ યુધ્ધ કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા તેને ગુણસુદરીનો ગળ સાથેનો વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને હુ ખી થયો ગુરુના મોટાની ઘરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો પત્ની તેની મેવાપૂજા કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી તેણે પત્નીનું નામ ગુણસુદરીને બદલે શુદ્ધસુદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો ગુણસુદરી પત્નીના આચરણનો ભેદ પામી ગઈ તેને લાગ્યું કે હું મારી પવિત્રતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનજે નહિ, માટે ડોઈ બીછ મુકિતપી કાન સાધવું પડે

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું “પિયગથી પત્ર આવ્યો છે અને ગને તેણે છે, રત્ન આપો તો જાઉં” પતિને તો તેનું મોટું ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરંત રત્ન આપી શ્રી ધોડા લગ્ન લઈ આવી તીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમા પાંછી આવી વાણિયાને ત્યાં ઘરેણા મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા એક ઘર લાડે રાખ્યું એ દામીઓ ગખી બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભગવતનું પુસ્તક લીધું ભરમ લગાવી ગ્રાહકની માળા પહેરી, સ્કેદ પત્ર ધાગણ કરીને જોગણી બની કથા વાચવા લાગી ધીમે ધીમે કરતા હજારો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યા તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો મળીને કહ્યું “હું બ્રાહ્મણ છું, વિદ્વાન છું આપ જો વિવાદ કરવા એકાંતમા બોલાવશો તો ઉપકાર થશે” જોગણીએ કહ્યું “હું ડોઈ પગપુરુષને એકાંતમા મળતી નથી” નનુભટે બાદ વિનનિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું બીજે દિવસે નનુભટ જોગણીને લા ગયો લારે દામીએ તેને અદર આવવા દીધો ગુણસુદરીએ કહ્યું “મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો?” બ્રાહ્મણે તુરંત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખા આપ્યા અને થોડી વાગમા જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યા ગ્સોઈ તૈયાગ થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યું “મહાગજ, પ્રથમ માગ હાથના બે કોળિયા જમો” બ્રાહ્મણ ચમક્યો તેણે કહ્યું “બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનું કેમ જમે?” જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો “તમે વિદ્વાન જ નથી, વેદમા સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી?” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો તે જોગણીના હાથનું જમ્યો કામની લાલચે ભ્રષ્ટ થયો જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જમી રહે એટલે એને દક્ષિણા આપી કાઢી મૂકે બ્રાહ્મણ જમીને વચ્ચે પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દામીએ એક રૂપિયો તથા પાનસોપારી આપ્યા અને જવાનું કહ્યું મહારાજની એકદમ જવાની ધમ્મજ ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સૂવાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ઘરે મારી બહાર કાઢ્યા વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પત્તાવા લાગ્યો

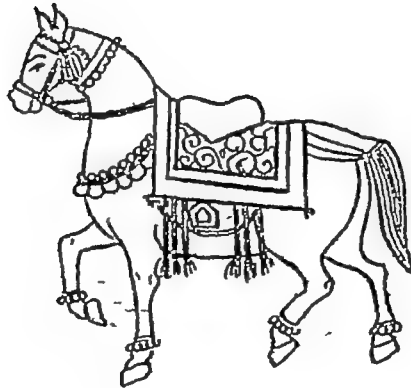
બે દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાના મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ બ્રાહ્મણ તેને આવતી ભેઈ ચીડાયો અને કટાક્ષમા કહ્યું “આવો શુદ્ધસુદરી” બાઈ તો કાઈ બોલી જ નહિ બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને હાથના પર બેઠું પછાડી પતિ સાથે લડવા માડી કહેવા માડી “મારા ગયા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમા હોહા થાય છે અને હવે તમને ડોઈ સિક્કા માટે ઘરમાં પગ મૂકવા દેવાનું નથી” અને વધુમા કહેવા લાગી : “તમે કોણ જાણે કેવી જાતની જોગણના હાથનું ખાધું તેની આખા ગામને જાણ છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત-બહાર મૂકવાની વાત કહે છે” ગમ્મરાર્થ ને નનુભટે તેને વિશ્વાસમા લેવા પ્રયત્ન કર્યો તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજવી આવવા મોકલી ગુણસુદરી રૂપિયા લઈ પોતાના કંડા (ઘરેણા) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માડી “બધું સમુ કરી આવી છું નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામા નહોતા માનતા પણ મારા પિયગના તીકળ્યા તે માનવી લીધા છે હવે આપણું નામ નહિ દે” ધોડા દિવસ તો ગુણસુદરીએ પોતાના ગ્સોઈપાણી જુદા રાખ્યા પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડ્યો ખોલ્યો પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યું,

અને સમન્વય કે આમ જ રાજ કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા બળવી હતી જે પોતાને બગાડુ હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કહેત ? અહીં સ્ત્રી વહેમી પતિએ ફેફસો જીવનનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુગવાર કરી આપે છે

કોઈ પણ દેશનું પરપરાગત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં હીક હીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અશો આપણને માલૂમ પડશે તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાના આવા પરપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓના તેવા જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતા વારંવાર કંઈક વિગતભેદ કે કંઈક રૂપાતર સાથે અનેક સ્થળે મળતા હોય તેવા ઘણા અશો દેખાશે

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણગણિની બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને સારખાદ પદરમી શતાબ્દીની શુભરીલની રચના અને તે પછીની શામળની અદારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથાકથિ કેટલાક આવર્તનો સાથે જળવાય રહેલી જેવા મળે છે વળી આ જ કથાકથિ સિંધ દેશની લોક-વાર્તામાં નજરે ચડે છે પશ્ચિમની ચૌદમી સદીની 'ડેકામેરોન'ની વાર્તામાં પણ આ જ કથાકથિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ

સભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સમૃદ્ધ, પ્રાકૃત, જૂની ગુજગતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓના તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે



મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈદ્ય

ભારતીય સંસ્કૃતિના સર્વ અભ્યાસીઓ જાણે છે તેમ, ભાગવતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરમે જેના મૂળ સિંચન પામ્યા છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મવૃક્ષની વૈદિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ અહુવિધ ટળકૂલ-પણું લચેલી સુન્દર શાખાઓ છે એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભૃગુઅગિરાઅત્રિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરવામીની નથા ભગવાન તથાગત શુદ્ધની ગણના જગતની વિગ્લ વિભૂતિઓમાં થાય છે આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રભાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામાં અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વેદધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યા એ પ્રત્યેકની આર્પવાણીથી પ્રભાવિત થઈને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશના પ્રજાજનોએ એના લાલણિય લિપ્ત લિપ્ત પ્રદેશોમાં યુગે યુગે સ્વે સ્વે કર્મણ્યમિરતઃ સચિદ્ધિ લમતે નરઃ । એ પ્રાચીન તો યે નિલનવીન ભગવદ્વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસંક્રાન્તિ કરી છે અને સંસ્કૃત, અર્ધભાગધી તથા પાણીથી માડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તે ધર્મસંસ્કૃતિના ઉપાસક અસખ્ય સારસ્વતોએ કરી છે. એ ધણા કવિઓ અને થોડા ગદ્યરવામીઓમાંના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમાં આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (કાંઈ મુનશીના ‘ગુજ’ એન્ડ ઇટ્સ લિટ્’માં ઉલ્લેખિત તર્ંગાવતીના કવિ પાદ્મિપ્તાચાર્ય (ઈ.સ. ૫૦૦ પહેલાં) તથા હરિહર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા આ બંનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ઘટે)—આદિકાળથી ઇસવી અઠારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા તેમાંના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ઇત્પરિચય સક્ષેપમાં કાગવાનો આ ઉપક્રમ છે એ નિવિદને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મ તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચન્દ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ વ્યવહારમાં તો અમાગ દૃષ્ટિ છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર શ્લોકથી કરી છે, તેનાથી આગલ દરેકો ઉચિત લાગે છે :

યત્ર તત્ર સમયે યથા તથા ચોડસિ સોડસ્યમિધયા યથા તથા
વીતદોષકલુપ. સ ચેદ્ મવાન્ એક એવ મગવન્ નમોસ્તુતે ।

મવવીઝાડ્કુરાજ્નના રાગાઘાઃ ક્ષયમુપાગતા યસ્ય

વ્રહ્મા વા વિષ્ણુર્વા મહેશ્વરો વા નમસ્તસ્મૈ ॥

[ગમે તે સ્થગે, ગમે તેવા સમયે, તમે ગમે તે હો અને ગમે તે નામથી ઓળખાતા હો, પણ જો મળદોષયા રહિત હો તા તે એક એવા આપ લગવાનને નમસ્કાર હો

ભવના ખીજ-અકુરના કારણરૂપ એવા, રાગ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિષ્ણુ હો, શ્રદ્ધા હો કે મહેશ્વર-શકર હો, તેને નમસ્કાર હો]

અથવા એટલું જ શા માટે ? એ મહાન ભાગતીય સારસ્વતે એથી ય એક ડગલું આગળ વધીને જેમાથી બ્રહ્માડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતત્ત્વની ગદન અનુભૂતિપૂર્વક સ્તુતિ જે એક ખીજ પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમા નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સસ્મરીને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો ખસ થશે

" જે વેદ જગતને જાણે છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભગિઓની પાગ જોયું છે, જેનું વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલક છે, જે સાધુપુરુષોને વધ છે, સકલ ગુણોના ભગ છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે બુદ્ધ હો, વર્ધમાન હો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમા રહેતા કેશવ હો કે શિવ, તેને હું વન્દન કરુ છુ " (ભાષાન્તર, ૨૫૦ મોહનલાલ દંડેશાઈનું)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન ૫૦ શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે અસ્કૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાદિત્યના ઇતિહાસમા જે સ્થાન કાલિદાસનું છે, અને શ્રીહર્ષના દરબારમા બાણભટ્ટનું, તે જ ઇસવી બારમા શતકમાં ચૌલુક્યવંશોદ્ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નગેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમા હેમચન્દ્રનું છે

‘કલિદાસસર્વજ્ઞ’ એવું મોંઘું બિરુદ જે પામ્યા તે પડિતપ્રવર જગતભરની જીવન્ત જ્ઞાનકોષ સદશ નિજનિજ યુગે મહાન વારુમયવિભૂતિઓ ઓરિસ્ટોટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિન્ચી સાથે, બેકન અને ગ્રીકો સાથે, અમુક અંશે પેટ્રિક ગેરીસ અને એન એન બ્લાઈટહેડ સાથે, (જેમ, અશત, મરમી ઇતિહાસપડિત ટોચખી સાથે) પોતાની મહોજ્જવલ પ્રતિભાપ્રભાના નિરવધ લખલખતા તેને સુહાય છે અને સદૈવ મુહારો એ જાણીને કયો ગુજગતી સાત્ત્વિક ગર્વ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ અને ‘

આચાર્ય હેમચન્દ્રે જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિછાન આ શ્લોકમાથી યથાર્થતયા મળી રહે છે

કૃત્ત વ્યાકરણ નવ વિરચિત છન્દો નવ દ્વયાશ્રયા

ડલ્કારૌ પ્રથિતૌ નવૌ પ્રકટિતૌ શ્રીયોગશાસ્ત્ર નવમ્ ।

તર્ક સંજનિતૌ નવૌ જિનવરાદીના ચરિત્ર નવમ્

વદ્ધ યેન ન કે [ન કેન] વિધિના મોહ. કૃતૌ દૂરતઃ ॥

[જેણે નવ વ્યાકરણ, નવ છન્દ શાસ્ત્ર, નવ દ્વયાશ્રય રચ્યું, નવાં શાસ્ત્રો અલકાર, યોગ તથા તર્કનાં રચ્યાં, જેણે જિનવરાદિનાં નવાં ચરિત્રો પણ રચ્યાં છે, તેણે એ ગ્રન્થસમૃદ્ધિમાંના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી ?]

આ શબ્દોમા કવિ સોમપ્રભસૂરિએ આચાર્યશ્રીના જે ગ્રન્થગણિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વારુમય આમ અજીવિધ છે

૧ વ્યાકરણ : સવા લાખ શ્લોકનું સિદ્ધહેમ

આમા પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના ઉદાહરણ પણ છે

- ૨ ક્ષોષ : (૧) અમરક્ષોષ પણ આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્યસંગ્રહ . વનસ્પતિવિષયક નિષકુ ગિજ્ઞા (૩) દેશીનામમાલા . પ્રાકૃત, સભાષ્ય
- ૩ પિંગલ : સમૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના જન્મે વિષેનું સતીક જન્મેડનુશાસન
- ૪ કાવ્યશાસ્ત્ર : “અલંકારચૂડામણિ” અને “વિવેક” નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટાચાર્યાદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુશાસન
- ૫ તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રમાણુમીમાસા
- ૬ મહાકાવ્ય : દ્વાયત્રય અને કુમારપાલચરિત આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગના જે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઇતિહાસકાવ્યો છે અનેમા વ્યાકરણના નિયમો પણ અમાવ્યા છે
- ૭ ચરિત્રગ્રન્થ : (૧) ત્રિપટીગદ્યાપુરુષયગિત એના ૨૨,૦૦૦ શ્લોકોમા ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે (૨) પરશિષ્ટપર્વમા સાગરણુ હનગ શ્લોકોનું આ છે (૩) મહાવીરચરિત
- ૮ પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા મ્તોત્રો

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમચુગ દહેનાયો છે જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપંડિતે “વિદ્યારૂપી સમૃદ્ધના મન્થનાર્થ પ્રયોજવાના મન્દગિરિ” કહ્યા છે તેની પ્રલભપગેલ પ્રેરણાથી ગુજરાતમા અને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દગકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારના કવિગત્તો નીપળ્યા અને ઝગડયા, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાવી વધુ વ્યાલાવિઙ ખીંડુ શુ હોય આ વિષયમા ? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦મા સિદ્ધરાજે માળવા છત્રુ હતુ એ યાદગાર વિજયના અવસર સુધીમા તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂક્યુ હતુ એ આખો સોલકીયુગ જ એવો યતોન્નવત્ર હતો કે ત્યારે “ગુજરાતના સર્વોચ્ચીણ પગક્રમમા તેમ એના વિદ્યાકીય પુરુષાર્થમા મોટી ભગતી આવી હતી” (૩૦૦ લો૦ જે૦ સાંડેસરા)

એ હેમચુગમા આચાર્યશ્રીના જે શાન્દોપાસક શિષ્યો થયા તેમા રમચન્દ્રસૂરિ એમના પદ્ધર છે આ કવિ જયસિદ્ધ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તગકથી ‘કવિ-કટારમત્સ’ નું ખિરુદ પામ્યા હતા તેમણે પોતાને (જે મોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) “પ્રગન્ધ ગતકર્તા” તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના “વિદ્યવેદી” કહ્યા છે એ માત્ર સાદીમીધી હકીકતનું કવન છે આ સૂરિજીએ ખીજા હેમ-શિષ્ય ગુણચન્દ્રગણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાલ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદ્વયે રચેલ જ્ઞાનકિરિતો વિષેનું કાવ્યલકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે. તેમની આગની રચનાઓમા અગ્રતમ આ છે કૌમુદીમિત્રાણુદ તથા નલવિલાસ આમાનું પહેલું નાટક દરાકી છે, ખીંડુ સંતાકી પહેલામા નામ-સૂચિત બને પાત્રોની કૌતુકરાગી કથા છે અને ખીજામા નળગજનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયુ છે

અન્ય શિષ્યોમા સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે - ‘અનેકાર્ય કેરવાકર-કૌમુદી’કાર મહેન્દ્રસૂરિ, ‘કુમારવિહાર’ એ પ્રગસ્તિકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને ‘ચન્દ્રલેખાવિજય’ નામે પ્રકરણ-રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર

લેખના આ ખરડના અન્ને જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા ખીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આશ્ટ સચોધક ૨૨૦ મોદનકાલ ૬૦ દેશાઈના હેમચુગ વિષેના સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીયું

ક્રકમાં એ જૈન શાસન માટે, વાકમય માટે, અતિ વૈજ્ઞવ પ્રતાપ અને વિજયથી દેશાચમાન હતો તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે અમરુમાં રહે તેની થઈ છે હેમચન્દ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમચય—સુવર્ણચય હતો અને ચિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે (૫૦ ૩૨૬)

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસવી દસમી તેમ જ પંજીના સૈદ્ધાંતોના લેખકો, બહુધા પદ્યના તો કોઈક ગદ્યના, છે તેમણે અપભ્રંશમાં ઊગતી (“જૂની”) ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈદ્ધાંતી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે ખેડ્યા એ ક્યા હતા? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને કાણુ, રાસા ને પ્રમન્ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો; એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે

અપભ્રંશમાં ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે સ્વયમૂદ્દેવકૃત હરિવંશ તથા પંડિતચરિત્ર (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દૃષ્ટિએ), જેનું ગ્રન્થપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુષ્પદન્તકૃત, ભવિસ્સત-કહા, ધનપાલકૃત, અને યોગીન્દ્રદેવની આ બે ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ

આર્ય સસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમાં શાલિભદ્ર તથા સોમ-સુન્દરથી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માડી સખ્યાબધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે એમાના મુખ્યતમની લખાણભયે ઓછી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિછાન હવે કરાવીયુ

કવિ શાલિભદ્રસૂરિ વન્તુપાલ-તેજપાલના સમયમાં થયા તેમનું ૨૦૩ કડીનું કાવ્ય ‘ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ’ નામનું છે વીરગતપ્રધાન ઓજ્જ્વલ-ત એ કાવ્યમાં ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનું વર્ણન કરાયુ છે એ કાવ્ય ઇસવી ૧૧૮૫માં રચાયુ હતું એ સૈકો બારમો તેરમો તથા ચૌદમો ઇસવીસન દરમ્યાન રચાયલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે

- ૧ મહેન્દ્રસૂરિનું નાયકના ગુણસકીર્તનાત્મક જણસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦)
- ૨ વન્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસૂરિકૃત સુવર્ણન મય મધુરકાવ્ય રેવન્તગિગ્નિસો (આશરે ૧૨૩૧)
- ૩ વિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલકાગતમક, (આશરે) ૧૨૬૯ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા આ ગુજગતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે
- ૪ અંગદેવસૂરિનો સમરરાસો (૧૩૧૫) આમાં એ સમયના મહાન સધપતિ સમગસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ રૂડી રીતે કર્યું છે
- ૫ તરુણપ્રભસૂરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે તેમના પ્રતિક્રમણબાલાવબોધમાની કથાઓનું ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓજ્જ્વી છે અને એ ઉભય ગુણે કરીને મનોગમ છે
- ૬ ગૌતમચામીરાસ (૧૩૫૬) ખલાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણુધર ગૌતમ, તેમના અનેક સહગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલા પ્રકૃતિનાં રમ્ય વર્ણનો, ગુજગતીમાં પહેલાં જ, વાચીએ છીએ
- ૭ કુલમડન (૧૩૯૪) પણ ગદ્યકાર હતા તેમનો વ્યાકરણગ્રન્થ મુઘાવબોધઔક્તિક વિખ્યાત છે એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમાં સમજૂતી આપતો ભાગ છે એ ત્યાગના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે

સોમસુન્દર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જ્યોત્ષ્ણ (વિદ્યમાન આશરે ૧૪૦૬માં) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨) આ ત્રેકે પદ્ય વા ગદ્યનુ વાદન વાપરીને ગ્લસગ્ર આદિત્યે ઊગતી ગુગ્ગતીના ઉદયમા રમરણીય લાગ લયો છે એ પ્રમાણુમાના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-કાગમાનુ વસન્તવર્ણન મનોહર છે એ રસિક પદિતનો આ કાગ ત્રાય ખંખા ભવિષ્યનોના મનરંગતાય થયેલી ચિરહવ ગચના છે

જ્યોત્ષ્ણગતી સમૃદ્ધ પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવમર્ગન સમી ગ્લસ-રગવતી પોતે એ જ નામે ગુગ્ગતી શ્રોતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિભુવનદીપદપ્રખન્દ

ધનકનકસમૃદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત અગ્નીય, સદ્વલોકઅપૃદ્ધણીય લક્ષ્મીલોકાનિવાસ, સરસ્વતીવલ્લિ આવાસ જનિવદ્ધનશ્લોક, સન્નનોત્પાદિતશ્લોક

આ ગદ્યનમુના માણિક્યસુન્દરના પદ્યઉદ્યાની પૃથ્વીચન્દ્રચન્દ્રિમાધી છે એ પહેલી સવિન્નગ ગદ્યાત્મક ધર્મસ્થા છે કર્તાએ પોતે જ એને આપેલું ખીરું નામ વર્ણિત્વાસ છે એ નામ, સહેજે સમજાવે છે, એમાના લોકવિલોલ અન્નર્થમકવાળા લયે કરીને સાર્ય અને છે

મનુકાઓના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ મનોપ માતંગે પડ્યો. આશરે ૧૨૬૯માં વિદ્યમાન વિનયચન્દની ગ્લસ ગચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂબી એ વાચ્યે જ સમજાયે તેવી છે એવી જ રમીલી રચના નામે સિરિયુત્રિખંડાનુ છે ગિતપદ્યસુગિતી (૧૩૧૬-૪૮) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પણ સસારચિત્ર તરીકે સુવાચ્ય છે વિદ્યમાન આશરે ૧૩૩૭-૪૯માં, એ ગજોખરના કાવ્ય નેમિનાથ કાગુમા વસન્તખેલનનુ સ્તવન છે એના વર્ણનો લારે પ્રચલિત રૂં શૈલીનાં તો પણ ખરા કવિ વની ચમકવાળા છે

શનકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રખન્દર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫માં), ‘માધવકામકુશારાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામાં થયા તે કુશલલાસનુ ગૌતુકગતી શૈલીનુ કાવ્યરત્ન છે ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમ્યાન વિદ્યમાન હોવા મક્કવ છે તે નયસુન્દર સુકુમાર લાગો ને શબ્દલાલિત્યવાળી આ એ (છમાતી મુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમાં વૃદ્ધિ કરી છે કૃષ્ણકુવરગસ નથા નલદમયન્તીગમ એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમાં અદ્ભુતરસિક ને અદ્ભુતપી રહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીગસ (૧૬૯૪) રચીને સુદિ નેમિવિનયે કરી છે

આ લેખ ધાર્યા કરતાં લાંબો થયો, તેથી અનિચિન્તારહયે, ઈસ્વી સત્તમમાં શતકની આખરના ઉપર્યુક્ત કવિ નેમિવિનયથી જ વિરમવું પડે છે આ લીણપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને લમાપનાનો અધિકારી ગણે

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મોં ૬૦ દેશાઈ), ગુગ્ગત એન્ડ ઇટસ લિટરેચર (૬૦ માં મુનશી), મોલકીયુગની શ્રી અને સમૃદ્ધિ (ભોં ૭૦ સારિસરા), ગુગ્ગતી સાહિત્યની ઉપરેખા (નિં ૬૦ વેલ)

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબંધમાં ‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી-પારસીક-ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર બાદશાહ છે અને કોશનો કર્તા વિહાગી કૃણુદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પડિત છે

કોશના પ્રારંભમાં કે અતમા કોશકારે પોતાના નામોદ્દેશ સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી અથવા શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતો હતો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર બાદશાહની સલામના પ્રાન પડિતોને પ્રમોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે

શ્રીસૂર્યાય નમો વિધાય વિધિવત્ સુધૌ(ધ્યા)ય ચિત્ત રવૌ,
દિવ્યાનામિવ પારસીકવચસા કુર્વ પ્રકાશ નવમ્ ।

સમ્રાટ્ શાહ જલ્લાલદીન્દસદસિ પ્રાશ્નપ્રમોદપ્રદમ્,

વાહ્યવ્યાન્તમિવાપહન્તુ પઠિતા (પેઠતા) પૂર્વાડ્ડતરસ્થ (પાડ્ડન્તરસ્થ) તમ્ ॥ ૧ ॥

અકબરનું નામ જલાલુદ્દીન છે તેનું સન્કૃત દોળવાળું નામ ‘જલાલદીન્દ’ એમ કોશકારે કહેલ છે

૧ ‘સુધાય’ પદને લીધે ધોલગ જેવું લાગે છે સુધાય એટલે સમ્યગ્ કૃત્વા—સારી રીતે થરીને—રવિમાં ચિત્તને ગ્રિયર કરીને—રવિ સારી રીતે ધ્યાન કરીને

૨ () આવા નિશાનમાં ખુલ્લો પાઠ લેખકે કટપેલ છે

ખીન અને ત્રીન પદ્યમા અથાર અકથરશાદને ‘અહ’ સાથે સરખાવે છે. તથા ગોપાલકનુન શ્રીકૃષ્ણ વિનુ સાથે પણ સરખાવતા અકથરશાદને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વશ, ગાય અને વિગ્રોનો સદા અભિનવ જ કર્તો આવેલ છે તે જ વશમા આ અકથરશાદ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિગેય આશ્ચર્યકારી ઘટના છે

પાચમા શ્લોકમા “વિધીચતે ત્વચોવાયમ્” એમ કહીને પ્રનુન કોશ તેમણે પોતાના બોધ માટે નિર્મલ છે એમ સૂચવે છે અને સાથે જણાવે છે કે સસ્કૃતના શબ્દો આખીને તેના સમાનાર્થક કૃદવાક પાગમીક—કાગ્મી—જાગ્મીનો આ સંગ્રહ છે

જે લોકો કાગ્મી ભાષાના સમુદ્ધમા અવગાહન કર્યા હજીના હોય તેવા લોકોને ખ્યાનમા ગમ્મીને કૃષ્ણાસ આ કોવચ નાની હોડીને રચે છે એમ છતાં શ્લોકમા કહે છે અને ખ્યાનમા શ્લોકમા એમ જણાવે છે કે—

“પોતે કાગ્મી ગાઓને ભણેલ નથી, માત્ર સાલણી માલણીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ ગ્યનામા જે કાઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતુ આવી ગયુ હોય તેને કારમી વિદ્વાનો દરુહન કરશે એવી નમ્ર વિનંતિ છે”

સસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમા ગમ્મીને બતાવવા પ્રથમ કાગ્મી જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, તરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા ખીન કાગ્મી મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેકે ત્રીન કાગ્મી પ્રથમ વિગેયનિદ્ધવર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બ્રાહ્મર ક્રમને અનુસરીને અથાર કૃષ્ણાસે આ કાગ્મી કોશમા પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ (શુદ્રવર્ગ) વિગેયનિદ્ધવર્ગ તથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે આ કોશમા કાગ્મીનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે

સ્વર્ગવર્ગનો પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ જાગ્મી કહેલ છે ‘કીર્ય ઉક્ત આતાવ’” (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે ‘આતાવ’ શબ્દ પાગમીક—કાગ્મી—ભાષામા છે આજુ કારમી ભાષામા ‘આફતાવ’ શબ્દ પ્રચલિત છે

આ પછી “અપર તુ પરી જેયા” (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી “આત્તયસ્તુ મવેદ્ વહી” એટલે અગ્નિ માટે આત્તય—આતિય—સંસ્કૃત દૃતાશ “પોદાયઃ (સોદાય) ત્યાત્ પરમેશ્વર” (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે સોદાય—સુદા—આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમા ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે છેલ્લા ઓગણીસમા શ્લોકમા “જાતે સરમા મવેત્ ગરમા તપ્પમાત્રે પ્રકીર્તિત” —અર્થાત્ ગીત એટલે સરમા—સરમા અને હિંચુ એટલે ગરમા—ગરમા.

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “આસ્માન વ્યોમનિ પ્રોક્તમ્” (શ્લોક ૨૦) થી થાય છે આસ્માન એટલે વ્યોમ આગ્રાશ

કાલવર્ગના પ્રારંભમા “સવત્સરેષુ સાલ ત્યાત્ પ્રલ્યે ત્યાત્ ક્યામતિ” । સાલ એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે ક્યામતિ—કિયામત

૩ કોશની પોથીના જેવા કાગ્મી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે

પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી નાગ્મીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે આ બન્ને શબ્દો નાગ્મી અક્ષરમાં મુકેલા છે.

શુદ્ધતા યુનિવર્સિટીના કારમીના પ્રાચીન અધ્યાપક શ્રી હોટ્ટમાઈ નાચકે કારમીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે દેખક તેમનો આભાર છે

નાટ્યવર્ગમાં “નગારહ પટ્ટે, મેયો નફીર: પરિકીર્તિત:” (શ્લોક ૪૪) “દોલ અર્થમાં નગારહ-નકારહ-નગાર અને ભૂગળ-ભેરી અર્થમાં નફીર ”

આ ઉપરાંત—

“ઇક્કાસત્તુ મવેત્ સ્નેહે” (શ્લોક ૫૦) અને-ઇક્કાસ-અલ્લાસ. “આરયૂ સ્યાત્ મનોરથે” (શ્લોક ૫૦)-મનોરથ-આરયૂ “ચારીકસત્તુ મવેત્ સૂક્ષ્મે” (શ્લોક ૪૯) સૂક્ષ્મ-ચારીક. “વૈરે સ્યાત્ દુઝ્મનીતિ ચ” (શ્લોક ૪૮) વૈર-દુઝ્મની. “મેહર સ્યાત્ કરુણાયામ્” (શ્લોક ૪૫) કરુણા-મેહર-મેહર વગેરે અનેક શબ્દો નાટ્યવર્ગમાં આપેલા છે

આ પછી પાતાલ વર્ગમાં—

“અસ્ફલ: સ્યાચ પાતાલે” (શ્લોક ૫૪) પાતાળ-અસ્ફલ.

“નરકે દોજક મવેત્” (શ્લોક ૫૬) નરક-દોજક-દોજલ.

“નારકેષુ ચ દોજકી” (શ્લોક ૫૬) નારકી-દોજલ્લી

“અલમ્ સત્તુ મવેત્ દુલ્લે” (શ્લોક ૫૭) દુલ્લ-અલમ

“રાહત. સુલ્લ ડચ્ચતે” (શ્લોક ૫૭) સુલ્લ-રાહત

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમાં ભેળવી દીધેલ છે, ત્યાં એ અમરકોશમાં એ બંને વર્ગો જુદા જુદા છે

આ પછી વાગિવર્ગ—

“દરિયા સ્યાત્ સમુદ્રેષુ” (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર-દરિયા-દરિયો

“મૌજસત્તુ તરજ્જે” (શ્લોક ૫૮) તરંગ-મૌજ-મસુન્ના મોળ

“કૂલે કિનાર:” (શ્લોક ૫૮) ફૂલ-કાલી-કિનારો-કિનારહ

“આવ સ્યાત્ અપ્તુ” (શ્લોક ૫૮) આવ-પાણી-(સરકૂત) અપ.

“હૌદસત્તુ પુષ્કરિણ્યામ્” (શ્લોક ૬૩) પુષ્કરિણી-હૌદ-હૌજ

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

“જમીન્ ભૂમૌ” (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ-જમીન્

“નગરે શહર:” (શ્લોક ૭૫) નગર-શહર-શહર

“પત્તેન ગંજ” (શ્લોક ૭૫) પત્તન-પાટણ-ગંજ-અબગળ વગેરે

“વેશે વિલાયત” (શ્લોક ૭૮) દેશ-વિલાયત

“હરમ: માગિનીસ્ત્રીપુ, વર્મપત્ન્યા તુ ઔરતિ” (શ્લોક ૮૩) ભાગીદાર-સહચારી સ્ત્રી-હરમ, ધર્મપત્ની-ઔરતિ-ઔરત

“ફાહિશ. વેડ્યાયામ્” (શ્લોક ૮૪) વેરથા-ફાહિશ-ફાહિશ

“કુદ્દિન્યા દલાલ્યહ” (શ્લોક ૮૪) દલાલ્યહ-દલાલહ-કુદ્દિની સ્ત્રી-દલાલ સ્ત્રી

“વૃદ્ધે મવેત્ પીર:” (શ્લોક ૯૪) વૃદ્ધ-પીર

“વેહુસો મૂઝિતે” (શ્લોક ૧૦૦) મૂઝિત-વેહુસ-વેહુસ

“હુકહ સ્યાત્ સમ્પુટે” (શ્લોક ૧૧૬) સમ્પુટ-હુકહ-હુક-અટન

“આયનહ ટર્પેને તુ” (શ્લોક ૧૧૬) ટર્પણુ-આયનહ-આયિનહ-આયના એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે

કોગદાટે અક્ષવર્ગ અને લત્રિયવર્ગ એમ બે જુદા વર્ગ કર્યા ગયાતા નથી પણ લત્રિયવર્ગમા અને સમાવેશ લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મયાળુ લખતુ ચૂકી ગયો હોય

“દાનિસ્મંદન્તુ પષ્ટિવે” (શ્લોક ૧૧૭) પશિત-દાનિસ્મદ-દાનિશ્મદ

“મ્તુગન ધાન્વાય” (શ્લોક ૧૧૭) આચાર્ય-મ્તુગન-મ્તુગ

‘આપોદ ડપાધ્યાયે’ (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાધ્યાય-આપોદ-આગોદ-આવૃદ

“શાગિર્દ. શિપ્પમુજે” (શ્લોક ૧૧૮) શિપ્પ-શાગિર્દ

“તમાયા મલ્લિન.” (શ્લોક ૧૧૯) સભા-મલ્લિસ-મલ્લિસ

“મન્ત્રપાઠે પાતેહહ” (શ્લોક ૧૨૦) મન્ત્રપાઠ-પાતેહહ-પાતિહહ.

“કલિમા મ્લમન્ત્રે” (શ્લોક ૧૧૯) મ્લમન્ત્ર-કલિમા-કલિમહ-કલ્પમો

“અમ્યુન્યાને ત્ર તાઝીમ.” (શ્લોક ૧૨૧) આદર માટે ઊંચા થવું-તાઝીમ-તાઝીમ

“ત્રામોપી મૌન લચ્યને” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન-ત્રામોપી

“અતિક્રમે નિઆદતી ન્યાત્” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ-અળાદતી-નિઆદતી-નિયાદતી

“મોલ્હિદ સ્યાત્ તુ પાવળ્હે” (શ્લોક ૧૨૬) પાપ-મન-મોલ્હિદ-મુલ્હિદ.

“ચતો તુ દરવેશ. સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ-દરવેશ

“ન્યાત્તવત્રી અભિવાદને” (શ્લોક ૧૨૪) અભિવાદન-ન્યાત્તવત્રી

“દ્વશન્તે તુ દલેલી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૮) દ્વશાત-દલેલી-દલીલ

“આમિલ તાપમે મવેત્” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ-આમિલ-આલેમ. (અહીં આલિમ. પાઠ હોવો જોઈએ)

આ વર્ગમા શબ્દોના વિભાગ અગે વિચારના જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી અક્ષવર્ગ આલે છે અને પછી ‘પાનશાદ’ શબ્દની શરૂઆત થતા ૧૨૯મા શ્લોકથી લત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ થાય છે અક્ષવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમા ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘વૌન્ત’ શબ્દ ગણાવેલ છે

લત્રિયવર્ગનો પ્રારંભ—

“પાતશાદત્તુ નૃપે પ્રોક્ત મુચ્ચાનન્તુ તતોઽધિકે ।

શોહાન્વાહી નૃપાધીયે વર્તીરો મન્ત્રિણિ સ્મૃત ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

૧. અગ્રી તથા તાઝી શબ્દોને સંદ્રુત તથા પ્રાકૃતનો દોષ ચકાવવાની રીત ઘણા જૂના વખતથી પ્રચલિત છે પાશ્ચિમીય વ્યાકરણ તથા મહાભાગદર્મા અને અમરકોશ વગેરે કોયોમા પણ એના દોષ ચકાવેલા શબ્દો ઉપયોગ છે

અન્દ્રુત તથા પ્રાકૃત દોષ

અગ્રી કે તાઝી ગણે

૨ તુન્ધક

તુર્ક

વનાયુત-વનાયુજે વાના વનાયુના

(અહીં ‘વનાયુત’ શબ્દ કોઈ કદાચી શબ્દનું

અન્દ્રુત રૂપાંત છે)

૩ પારતીક

(અહીં પારતીક નજર કોઈ-કદાચ ‘દારની’-

દારની શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંત છે)

૪ સાશિ

સાહ

૫ માઝાનુસાશિ

સાહન્વાહી

- માહાજુનાદિ (પ્રાકૃત)

નૃપ-રાજા-પાતશાહ-પાદશાહ-ગ્રાદશાહ તેથી મોટો સુલ્તાન શાહાનુશાહી-ગળઓનો રાજા-શહેનશાહ મંત્રી-વજીર આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

“દોસ્ત મિત્રે” (શ્લોક ૧૩૫) મિત્ર-દોસ્ત

“વહૂના યવનાના યઃ પ્રમુઃ પાણઃ સ કચ્યતે ।

નવાવસ્તુ સ ઇવોક્તો મીઆ સ્યાત્ યવનોત્તમે ॥” (શ્લોક ૧૩૨)

ધણા યવનોનો જે પ્રમુ-સ્વામી-તેને પાણ-પ્રાન-કહેવાય અને નવાવ-નૌવાવ પણ તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને મીઆ-કહેવાય-વર્તમાનમાં જેને મિયા કહે છે

તથા—

“યઃ સર્વગુણસમ્પન્નઃ સર્વશાસ્ત્રાર્યકોવિદઃ ।

જ્ઞાનોપદેષ્ટા સર્વેષા સ નાહ હજૂતઃ સ્મૃતઃ ॥ (શ્લોક ૧૩૩)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને ‘હજૂત’ કહેવાય અહીં મૂળ શ્લોકમાં ‘સ નાહ હજૂત’ શબ્દ બતાવેલો છે તે ઉપરથી અપ્રત્ય અર્થ સમજાતો નથી કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો બતાવેલા છે

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

વાર્યુ નાના મ્હેયુસ્તે યે વ્યાપારપરા નરાઃ ।

સૌદા તત્કર્મણિ પ્રોક્તા વક્કાલઃ સ્યાત્ વણિગજને ॥ (શ્લોક ૧૬૦)

અનેક જાતના વ્યવહાર કાગળ લોકોને માટે વાર્યુ

વ્યાપાર-વ્યવહાર-સૌદા

વાણિયા-વક્કાલ-વક્કાલ

આણવિકા-વર્તન-રોજગાર

ખેતી-જિરાયત (શ્લોક ૧૬૧)

કુરીદક-વ્યાજ-કર્જ (શ્લોક ૧૬૨)

ધઉ-ગદ્-ગદમ-(શ્લોક ૧૬૪)

ચણા-નપુદ-નખુદ

તલ-કુજિદ-કુજિદ-(શ્લોક ૧૬૫)

ફોફા-ભૂસુ-ઘુગ-પૂસ્ત

અ-સોયો-વાવચી-વાવચી-(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામાં ‘અખર્યા’ શબ્દ જાણીતો છે એટલે

‘વાવચી’ પાકેને બદલે વાવચી પાક સમજી શકે

ચુહો-દેગદાન-(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન.

“યે સ્યુસ્ત્ર ચ સામન્તાસ્તે સામય રતિ સ્મૃતા ।

તેષાં તુ નૃપતિ સાશ્વત્સાચિરિતિ ચ શ્રુત ” ॥ (ગિનદેવકૃત કાલક કથા)

જેમકે, “વર્ણો વુક્” ૪૧૨/૧૦૩૧ ધર્યાદિ સૂત્રો

વાણિનીય વ્યાકરણમાં વર્ણ (દાલ બ-નો) વગેરે કેટલાક શબ્દો નદી, પર્વત, ગામ વા નગર વગેરેના વાચક તરફ મૂળસૂત્રોમાં નિર્દેશ છે તે બધા લૌકિક શબ્દોને વાણિનિએ સમ્પ્રદાયનો દોળ ચકાવેલ છે,

થાળી-દેગ

કુલ-ધડો-કુલ્હ-કુલો-(શ્લોક ૧૬૮)

મુલ-જવલી-(શ્લોક ૧૭૦)-જવળ આલુ શખ્દ છે

લવણ-નમક-(શ્લોક ૧૭૧)

સાકર-ગવર

મડ-રસ-સોધે-(શ્લોક ૧૭૪)-નેરવો આલુ શખ્દ છે

માખણ-મખડ-મસ્કહ

તૃપ્તિ-સેરો-(શ્લોક ૧૭૬)

તનુ-શરીર-વદન-(શ્લોક ૧૮૦)

શ્લોક ૨૦૦થી પંક્તિના શ્લોકોમા હવે નુક-વડ-વર્ગનો આગલ—

માલાકાગ-માળી-ગાગવાન

વાણનાગો-વાપદહ-ગાપદહ

અથપતિ-મેયમાર

તુણનાગો-ટર્જી

રગાગવ-ગગાગો-રગરેજ

અમાર-કફદોલ-કફદાદોલ

શહાર-આહગર

સોની-જર્ગર-ઝરગર

તાખાનુ કામ ડરનાર-મિસગર

નાપિત-હજામ

ખટક-નુનાર-દુરોદ્ધર-દુરોદગર

રગદ-ધોખી-ગાજાર-ગાજુર

સૌંદ-લમ્માર

ગનદુગર-ગાજીગર

ગાયન દરનાર-ગોવદહ

વાચુ વગાડનાર-સાજદહ

આમ ૨૧૧ શ્લોક મુધીમા શુદ્ધવર્ગ પૂરો થાય છે આ પંક્તિ ૨૪૮ શ્લોક મુધીમા પચસુરણ શખ્દ આવેલા છે અમગ્ગોશમા આ માટે ‘સતીર્ણવર્ગ’ નામ છે

મહાગય-ચુલ્લુક-ચુલ્લર્ગ (શ્લોક ૨૧૦)

મુલ્લપ-દિલ્લગર

નિપુણ-દાના

મહાઉઘાગ કગનાર-તરદદુદ

આયુખાન-અમરદહ-અમરદરાજ

દુર્ભનસ્-દિલ્લીગર

ખ્યાત-અસિદ્ધ-મયહૂર

પ્રભુ-સાહિવ

સમૃદ્ધ-આવાદાન
વ્યસનમય-આશિક-આગવ-આસકા
વ્યાકુલ-પરેશાન
દળદી-મોપિલ્લ-નુફલિશ
મુદર-મહવૂવ-મહૂવૂવ
અધમ-વદ
મોત-તદામુ-વેફાયદહ
મુખ્ય-રમૂતિકાર-આમામ-ઈમામ
અથવા નિમાજના કાર્યમા અગ્રેસર-આમામ-ઈમામ

૨૪૮મા શ્લોક પછીના ત્રણ શ્લોકોમા કેટલાક વિશેષ્યનિધિ શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે નાનાર્થ શબ્દો—

“ શાલ્સ્તુ વૃક્ષગાયામ્ પશો. શૃંગે પ્રકીર્તિતઃ ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ શાલ્ એટલે વૃક્ષની ગાખા

૨ પશુનું શિંગડું

“ ફેરગ. કથ્યતે તજ્જે કુપ્ત-દેશવિશેષયો. (શ્લોક ૨૫૧)

૧ ફેરગ-કુટ

૨ ફેરગ-એક દેશ-ફિરગીનો મુલક

“ કમર કટૌ ચ ચન્દ્રે ચ ” (શ્લોક ૨૫૬)

૧ કમર-કટિ-કેડ

૨ કમર-ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમા પૂરો થાય છે આગલથી તે અત મુધીના આ તેના શ્લોક નંબરો સળગ છે વચ્ચે નંબરો લખવામા પોથીલેખનની ભૂલ લાગે છે એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે કોશ પૂરો થતા પુષ્પિકામા લખેલું છે કે—

“ ઇતિ શ્રીમહીમહેન્દ્રશ્રીમદ્બકવરશાહકારિતે વિહારીકૃષ્ણદાસમિશ્રકૃતે પારસીપ્રકાશે શબ્દાર્થ-કોશપ્રકરણમ્ । ”

આ પછી આ ગ્રંથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી^૧ પારસી-ફારસી-ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે

૧ પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો જોઈએ, એનું પ્રમાણ મળી આવેલ છે

ચૌદમા સૈકામાં શ્રીજિનપ્રભસૂરિ નામે એક જૈનાચાર્ય થયેલ છે દિલ્હીના પાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમૂદગાહ પાદશાહની સાથે તેમને વિશેષ પરિચય હતો તેઓ ધર્મરત્નેહની વૃદ્ધિ માટે એ પાદશાહના દરબારમા જતા આવતા તેમણે ફારસી ભાષામાં જ શ્રીનયલદેવ ભગવાનનું એક સ્તવન બનાવેલ છે તેની પહેલી કડી આ છે

“ અલ્લાહાહિ તુરા હ કીમ્બર મહિયાનુ તુ મરા રવાદ ।

દુનૌયક સમેદાનશ્ચ વુસ્મારશ્ચ વુધ ચિરા ન મ્હ ॥ ”

આ સ્તવનની બ્યાખ્યામાં પારસીકોશના અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે

“ આલેવો મસુઆરદુ સ્તમયુગત્તિ સુરાદ્ગાયન

નૃત્ય સ્યાદ્ રસકુર્નયશ્ચ હયમુ રુદિસ્તદા કાશ્ચા ” ઇત્યાદિ

તેમા સમૃદ્ધતની પેઠે નામવિભક્તિઓ, ધાતુવિભક્તિઓ તથા ધાતુ વગેરે કદમીને તેમની સાધના માટે મુત્રો અને વૃત્તિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સવિસ્તર મમનવેલ છે

મુત્રોનો નમનો—

પારસીક્ત્ મેઠુક્ ॥ ૧ ॥

એકસ્ય ચક્ ॥ ૨ ॥

દ્વે દૂ ॥ ૩ ॥

ત્રે ને ॥ ૪ ॥

ચતુરસ્રલસ્ય ચહાર ચાર ॥ ૫ ॥

ઇત્યાદિ અનેક મુત્રો ગ્યેલા છે

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સખ્યારાખનિર્ણય છે.

બીજા પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે તેમા નામના રૂપો સમૃદ્ધતની ટપે સાધી બતાવેલા છે

મુત્રો—

મેઠુક્ ॥ ૧ ॥

જલો હા ॥ ૨ ॥

દ્વિતીયાવા પઠ્યાશ્ર રા ॥ ૩ ॥

તૃતીયાવા યા ॥ ૪ ॥

ઉદાહરણ—

મર્દ

મર્દા

મર્દગ

વામર્દ

આમ અનેક મુત્રો ગ્યોને ટ્રારમી લાપાના નામના રૂપોને ઉદાહરણો સાથે સાધી બતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમા છેલ્લી હદીદત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ બતાવેલ છે

અવ્યયોના મુત્રો—

હમગ સહાર્ય ।

સહી સત્પાર્ય ।

હમી હમીન એવાર્ય ।

ચિ કિમર્યે ।

વાદ વાદલ પશ્ચાદર્ય ।

નિમાલ નિત્યકર્મણિ ।

ગનીમત ધર્મપૂર્વકવસ્તુલમે ।

આ રીતે અથઠાકે દેટલાક અધિક અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી ટારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્ધિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે વ્યાકરણના આ આખા ૫ અથમા અથકાર ઉદાહરણોમા બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અકબર બાદશાહનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે

આ ઉપરથી જાણ સકાય એમ છે કે બીજે પણ કોઈ પારંગત કોશ જરૂર હોનો જોઈએ તે વ્યાખ્યામા બીજું પણ આવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સચોવક ખડ ૩ અક ૧ પૃઠ ૨૬થી)

આ ગતવની પાંચમી કદીની વ્યાખ્યામા અગમી રહમાન શબ્દને રહમાણુ રૂપે લખેલ છે અને સમૃદ્ધતાદ ‘રહ’ ઉપરથી તેની વ્યુત્પત્તિ બતાવવામા આવેલ છે રહતિ-ત્યજનિ-ગાગેર્યા ઇતિ રહ + અ + માણ + સ્ = રહમાણ આ રીતે અરબી શબ્દને સમૃદ્ધતનો ઢોળ ચડાવવામા આવેલ છે

તદ્વિત પ્રકરણમાં—

૧ ગ્રાહસ્ય અપત્ય ગ્રાહયાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થ માટે ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે

લાનસ્ય અપત્ય લાનયાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્ય અશીલયાદહ્ ।

અશીલ-અશીલ એટલે કુટીન, ‘અસલ’ કે ‘અમીલ’ શબ્દો ભાષામાં પ્રચલિત છે આ પ્રકરણમાં અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલા બનાવેલ છે પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ કાવુલે જાત. કાવુલી ।

અરવે જાત. આરવી ।

ચીને જાત. ચીની ।

પ્રયુક્ત અર્થ સૂચક પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્તે મહમ્મદી ।

ભાવપણુ બોધક પ્રત્યય—

મુમુલમાનસ્ય ભાવઃ મુસુલ્માની

કાફિરી ।

અગ્નિ અર્થદ્યોતક ‘સ્તાન્’ પ્રત્યય—

૪ ગુલં વિચિતે અસ્ય ગુલ્સ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

વાગિસ્તાન્ । કચિદ્ ઢકારાગમઃ ।

ઈદમર્થ સૂચક ‘અળ્’ પ્રત્યય—

૫ અકવરસ્ય અયમ્ અકવરી ।

‘તત્ કરોતિ’ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય—

અણિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકાર. મધ્યમસ્વરસ્ય ફકારો વક્તવ્યઃ—‘અણુ’ લાગતા પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે

અદલં કરોતિ ઇતિ આદિલ. ।

જુલુમ કરોતિ જાલિમ. ।

હુકમ કરોતિ હાકિમઃ । ધત્યાદિ

આદિલ વગેરે પ્રયોગોમાં તત્ કરોતિ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય છે

આ રીતે તદ્વિત પ્રકરણમાં અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમાં અતે ગુનાહ કૃતવાન્ ગુનાહિગાર-ગાર પ્રત્યય । ‘સમૂહ’ અર્થનો ઢાત્ પ્રત્યય-ચમાઢાત્ વગેરે તત્ સાધયતિ અર્થનો ‘ગર્’ પ્રત્યય-ચર્ગર્, સિતમગર્ વગેરે

તત્ વિક્રીણાતિ અર્થનો ‘ફરોશ્’ પ્રત્યય—

સબુજી વિક્રીણાતિ ઇતિ સબુજીફરોશ્ વગેરે

તત્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમક ધારયતિ નિમકઢાન્, અયનકઢાન્ વગેરે

તરાશ્ પ્રત્યય-સગતગશ્, હુતતરાશ્ વગેરે

અહ્ય અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિદૂક + ચહ્ = સિદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે

નિદા અર્થનો 'ક' પ્રત્યય- યનક, રિદ્ધ

પ્રત્યર્થ અર્થનો 'તર' પ્રત્યય—

અતિશયેન દેર્ દેરતર્ મૂવતર્, બદનર્ વગેરે

આ પછી આખ્યાન પ્રકરણમા ક્રિયાપદોના ઉપો સંસ્કૃતની વિભક્તિ દાગ આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે

જેમકે જેટલાક આદેશો—

મૂ 'ધાતુનો શવદ્' આદેશ

તિ પ્રત્યયનો 'મે' આદેશ મેશવદ્-મવતિ इत्यर्थ આમ દરેક કાળના ઉપો સાધી બતાવેલા છે

ઙસ્ ધાતુનો હસ્ત-હસ્તી-અસ્તિ इत्यर्थ ।

ઙસ્ ધાતુનો ભૂતકાળમા વૃદ્-વૃદ્-આસીત્ इत्यर्थ ।

૧ પચ્ ધાતુનો પેજદ્-પુજદ્

૨ દઙ્ ધાતુનો વીનદ્-વીનદ્

૩ કૃગ્ ધાતુનો કશદ્

૪ ક્વચ્ ધાતુનો જોશદ્

૫ વદ્ ધાતુનો સાજદ્

૬ દા ધાતુનો દિહદ્

૭ ક્ ધાતુનો કુનદ્

આ રીતે સંસ્કૃતના દશે ગણના અનેક ધાતુઓના શુદ્ધ શુદ્ધ આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ કારસી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દાગ જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી અથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરણા જણાય છે જે કે કાગ્મી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સંબંધ જરૂર રાખે છે પણ તે એમાથી જન્મી હોય તે બનવા ભેગ નથી આ રીતે આ લેખમા કાગ્મી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો ટૂંકો પરિચય આપેલ છે કોશ કરતા વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે પણ એમ કરવા જતા લખ્યું છે તે કરતા બમણું અઢી ગણું લખવું જોઈએ અને એવું લંબાણ અરુચિદર થવા સહ્ય છે, માટે તેમ ક્યું નથી વળી, કોઈ બીજે પ્રયત્ને એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતના કુલ પાના ૨૮ છે વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામા સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્પિત્રા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે

પાના ચાલુ પાના કરતા વધારે પહોળાં છે, એક એક પાનામા ૧૪-૧૪ લીટીઓ છે. હાથપ્રત મુલાવ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કાંઈ ટૂટી ગયું હોય અલગે થોડા મોટા છે અથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી પોતે અકબર પાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રવૃત્તિ કંઠેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે અથકાર અકબરની સલાનો પઠિત હોય એ બનવા ભેગ છે કદર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે ન પઢેત્ ચાવની માપા પ્રાણે કળ્પનતૈરપિ । અર્થાત્ “જીવ જાય તો ભલે જાય પણ ચાવની ભાપાને લણવી જ નહિ” એ આગ્રહને મેવે તો મૃત્યો પણ બ્રાહ્મણ પઠિતોએ બહોષનિર્ણદ્ જેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રતુત કારમી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કંઠેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સગખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ મુનિ અને પ્રશસા મુદ્દા કંઠેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી હાથપ્રતને ઉપયોગમા લેવા દેવા માટે લાંબા ૬૦ ૬૦ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના નિયામકનો આભારી છું

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સાંખ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ લાયાણી

૧

ભારતીય—આર્યની પ્રાચીન ભૂમિકાના મ્ + રૂ અને મ્ + લ એ વ્યજનસયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ ભૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિગિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે ધ્નો આગમ થયો છે

સં આત્ર : પ્રાં અંખ : ગું આંખો
આત્રાત્રક : અંખાડઅ અંખાડો
તાત્ર . તખ : તાંખું
અમ્લ : અંખ : આખવું, અંમાવું
*આચામામ્લ^૧ : આઅંખિલ : આંખેલ
આમ્લકા^૨ : અંખિલિઆ : આખલી

૨

નાસિક્ય વ્યજન (ન્, મ્, અનુસ્વાર) અને હ્રસ્વના સયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ આવુ જ છે તે અનુસાર ન્ પછી ઈ નો, મ પછી ઊ નો અને અનુસ્વાર પછી ઝ નો આગમ થાય છે પરવર્તી હ્રસ્વની સાથે લળી જતા તે અનુમે ધ્, ભ્, અને ઘ્ રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે

આમાં હ્ર મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી હ્ર કે સ્ માયી નીપજેલો અને વ્યત્પન્નને પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય^૩ ઉદાહરણો

સં ચિહ્ન : પ્રાં ચિંધ : ગું ચીંધવું
સંસ્મરતિ : સંસરઘ . સાસરે

સિંહુ : સિંધ . 'સિંગ', સંગ (માનસિંગ. અભેસંગ)
કુમાર : કુલંડ : કૌલાંડ

૩

આ વસણ નાસિકા વ્યગ્રન અને રૂં કે લૂં સચુકત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ કવચિત્ત પ્રવર્ત્ય છે પ્રાચીન બૃમિદામા પણ આનું ઉદાહરણ છે

વૈદિક સૂતર 'પ્રવ્રજ' સં સુન્દર.

ઉપગત

મં ગાદમલિ, પ્રાં સિંમલિ, ગું શીમળો, સં બૃહન્નલ અપં વિહંદલ
ગુ'ગ વ્યંડળ.

કેટલાક ગુજરાતી ઉદાહરણો આ વસણ અમુક અગ્રે પ્રમળ હોવાના દ્યોતક છે (આમા પરવર્તી ધ્વનિ રૂં કે લૂં મિવાય કવચિત્ત રૂં છે).

સં ચૂર્ણ : પ્રાં ચુત્ત . ગુ'ગ ચૂડી (હિંદી ચુતરી)

વાનર : અપં વન્નર : ગુ'ગ વાદર વાંદરો

પંચદશ : પત્રગુલુ : પંદર

પર્ણ : પત્ર : પાંદડું

રતના : રત્ન + લ : રાતલ, રાંદલ

ગુ'ગ મીની, મીનડી, મીઠડી

ઉપરાત ચામડું, ગામડું, ચામળુંના વિરોધે ચાંખડું, ગાંખડું, ચાંખળું, (આમલડ)

એવા ઉચ્ચારણનો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય

૪

નિકટવર્તી અલગેના નાસિકા વ્યગ્રન અને હટાગ વચ્ચે વ્યગ્રનાગમ ચયાના પણ એક ઉદાહરણ મળે છે

અભિજ્ઞાન : અહિન્નાણુ : અમહિંદાણુ : એંધાણુ

મદનકેલ : મયણુલુલ : મીઠણુ, મીઠોળ

એંધાણુમા પરવર્તી ધ્વનિ લૂં છે

મટ્ટી ઉચ્ચારણ બંધે (<ખંહે=ખંતે), બંધેવી (<ખંહેવી=ખંતેવી), જાંદરડી (<જાનરડી, વિમલપ્રગલ્ભા જાંડણી), નાંધણું નાંધડિયું, (નાંધુ, લંધુ, રૂંધુ) ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે

આમા દીર્ઘ નાસિકા વ્યગ્રનનું પ્રમળ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શક્તિ જણાય છે નાસિકાના ઉચ્ચારણ વેળા બંધી દ્વારા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાતે બદલે ઉત્તરગંધમા તે સુખ વાટે નીકળતા નાસિકા પછી ગર્ભ વર્ગ નીપજેલો છે મળતો એક વ્યગ્રન એમા વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોના આ પરિવર્તન દ્વિભાગન (split)ના પ્રકારનું ગણાય

૫

અર્વાચીન ગુજરાતી ઉચ્ચાગણમા ઉપરના વલણથી સ્વૂળ દૃષ્ટિએ વિપરીત કદી શકાય તેવું વલણ પ્રવર્તે છે સાનુનાસિક્ય સ્વર પદ્ધતિનો મધ્યવર્તી અલ્પપ્રાણ ધ્રોવ સ્પર્શ (ધણુખરુ તો ખૂ) અનુનાસિક્યની અસર નીચે સા. ખ્ય પામીને પોતાના વર્ણનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે ઉદાહરણો

અમરાઈ (પ્રાં અમરાઈ, સં આમરાજિ), શીમળો (પ્રાં સિંખલિ, સં શાદમલિ).
કામઠી-કામડી (પ્રાં કંખા), ચીમટો (મૂળમાં કચિંખર-).

ઉપરાત આંખળું-આમળું, આંખડી-આમડી, હિંખરો-હિમરો, કાખળો-કામળો, તાંખડી-તામડી, તૂંખડી-તૂમડી, પૂંખડું-પૂમડું, લીંખડો-લીમડો એવી માન્ય જોડણીઓ, તથા જાંખળી-જામળી, સાંખેડું-સામેડું, લાંખડો-લામડો. ચાનકી (ચાંદ, ચંદ્ર), ખીનકી (ખિન્દ)

૬

સાનુનાસિક્ય સ્વર પદ્ધતિનો શબ્દાત અલ્પપ્રાણ ધ્રોવ સ્પર્શ (ખાસ કરીને ખૂ-ભૂ, તેથી ઓછે અંગે દ્, ડ) નાસિક્ય સ્પર્શ (મ, ન, ણ) બનવાનું વલણ વિશેષ ધરાવે છે ઉદાહરણો

કરમો-કરમલો (કરંખ)

ઝૂમલુ-ઝૂમી (ઝૂંખ-ઝૂખ)

ઝૂમલું, ઝૂમલું, ઝૂમર (પ્રાં ઝૂખ-ઝૂંખલુગ), ઝૂમખુક

ખૂમ (પ્રા ખુંખા)

લૂમ (લૂંખ, લૂંખી)

સામ (સાંખેડું, સંખ, ગમખ)

અડીખમ, મલગમ (ખંખ, ખંભ)

ડામલું (ડાંભલું, પ્રાં ડભાલુ)

વામ (વાંભ)

૭

આ ઉપરાત ગેજની લોકવ્યવહારની ભાષામા પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેજે ખાણુ (ખાંડ), ગાણુ (ગાંડ), માણુ (માંડ), રાણુનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંદમૂળ), બનખારણુ (બંધ ખારણુ), ચનરા (ચંદ્રા), વાનરો, પાનડી, પનર, ચૂનડી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીંદરી), ગન (કે ઘન, ગંધ), ગોવનજી (ગોવિંદ) જેવા ઉચ્ચારણુ પ્રચલિત છે તે પણ આ વલણ અંગે નિશાસ્ત્રક છે ૫

નાસિક્ય ધ્વનિના પ્રભાવ નીચે ડ > ણ, જ > ણ, વ > મ (કણખી, વાણુંદ, બમણું, ગભરામણુ વગેરે) એ પરિવર્તનવલણો ઉપર વર્ણવેલા વલણુ આથે સવાદી છે

ટિપ્પણ

- ૧ ચર્ચલા પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચા-ણા વગેરે માટે જુઓ હેમચંદ્ર, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨૫૬, ૧/૨૬૪, ૨/૫૦ ૨/૭૪, ૮/૮૧૨, પિંગલ, આગાનિક, § ૨૬૫, ૨૬૭, ઈર્નર, ગુજરાતી કોનોલોજિ, § ૭૮, ૮૪, નરસિંહરાવ,

ગુજરાતી, લેંગ્વેજ એન્ડ લિટરેચર, ૧, ૩૨૮-૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી), લાયાણી, વાન્ચાપાર, પૃં ૩૧૦, ૩૨૫
સરખાનો જોક (લાપાતર, પરાજયે), મગી લાપેમા વિકાસ, ડું ૧૨૩

વ્યંગનાગમવાળા રાજોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રાકૃત લૂમિતના ઉદાહરણો નોંધ્યા છે, પણ તેમનો જ વારસો ગુજરાતી વગેરેને મળ્યાનું તેમની સમજમા નથી આવ્યું આ પરિવર્તનને સમનવતા તેમા તેમણે સ્વરસારની અસરથી અથવા પાળના હ, રૂને કારણે મૂળના નાસિક્ય વ્યંગનો નાસિક્ય દ્, બૂ વગેરે થયાનું માન્યુ છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ ભૂલ ભરેલું છે તેમણે પૃં ૪૭૨ (બી) ઉપર ટાંકેલો મત જ સાચો યુવાસો રલૂ કટે છે દ્વિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વલણનાં ઉદાહરણો સાથે મ > વૂ એ જિન વલણનાં ઉદાહરણો ભેળવી દીધાં છે અને એક વેદાયનુ ઉદાહરણ પણ (અદવાળો અણવાણુ) એ સાથે મૂક્યુ છે

- ૨ ટર્નર, ઇન્ડો-આર્યન લેંગ્વેજિઝ્ # આચામારક, આગલા, કુમાપુડ, # ચિબ્ એ લીપકોની નાંચે જુઓ
૩ અન્ય પ્રાકૃત-અપભ્રંશ ઉદાહરણો બભ (બ્રહ્મ), બભણ (બ્રાહ્મણ), જિભ (ક્રીષ્મ), મેભ (શક્તેભ), કમાટ (કમટાર = કશ્મીર), મધાર (મહાર), સધ્ (નસ્), આનધ (આગસ્) વગેરે

એ ધ્યાનમા રાખવાનું છે કે વધુ વ્યાપક વલણ તો કશા આગમ વિના નાસિક્ય અને હકારના સયોગને બીજા સયોગોની જેવો ગણવાનું અને પછીથી હકારનો ઘણખરુ લોપ કરવાનું કે ઉદાહરણો ઊત્ર (કેન્દ, ઉપ્પ), કાનો (કેન્દ, કૃષ્ણ), પાનો (પન્દવ, પ્રસ્તવ), પાની (પન્દિઅ, પાર્ણિ), નાનુ (લન્દ, શ્લક્ષ્ણ), અમે (અમ્દ, અરમ-), તમે (તુમ્દ, જુમ્મ), મસાણુ (મમાણુ, મમગાન), ધીમ (ગિરદ, ક્રીષ્મ), વીમટે (વિસ્મરધ, વિસ્મરતિ), નગરી (નગમીદ, નગમિદ) વગેરે

- ૪ હિંદી લાંબા, બદર, પદ્મ વગેરે, બનભરી (કે લખાડી) હુદાળેમાં (=ઉનાળામા), મરાઠી તાબે, આંબા, વાદર, પધરા, માગણુ વગેરે

અંગ્રેજ (કેટલાક મૂળ તો કેટલાક ફ્રેન્ચમાથી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ગ્રીક andros વગેરે આવા જ વ્યંગનાગમનાં ઉદાહરણો છે

- ૫ હિંદી અમરાઈ, આમ, ચૂમના, જૂમના, રોમ, લૂમના, ખામ, મલખમ, વગેરેમા આ જ પરિવર્તન-વ્યાપાર છે સરખાનો ગોમાની (ગોમ) અંગ્રેજ રાજદાન્ત — mbનો મ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમાં) તથા -ing ના હ (sing, ring, coming વગેરેમા) આવી જ પ્રક્રિયા રલૂ કટે છે



ગુજરાતનું લોકજીવન

મજુલાલ ૨૦ મજસુદાર

ગુજરાતનો મિશ્રસમાજ

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સરકારોના સમિશ્રણમાથી અસ્તિત્વમા આવ્યો છે, એ હકીકત છે ગુજરાતની ભૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોના સમિશ્રણ થયા છે, પરિણામે, એ ચૌના સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમા વરતાવા લાગ્યા છે પ્રજાના પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે. તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ધર્માર્થને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતા આવડ્યું છે, તેમ જ આ કાગણીથી જ ગુજરાતીમા સ્વપ્રાતાલિમાન, ખીન્નને મુકાબલે, બહુ મોળું રહેવા પામ્યું છે

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

‘ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે’—એવું આક્ષેપાત્મક કથન ચાલ્યું આવે છે, તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતના બહુ ઊંચા ધણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે

મુદ્રાવ્યાપારમાં અગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ ગાંધીતત્ત્વ અને તેના કારણાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી જેમ આજના જમાનામા મોટા રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શગફી પેઢીઓ, બેન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નભે છે તેમ, ગુજરાતના ગભ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નભતો હતો મધ્યકાલીન ગુજરાતમા વસ્તુપાલ-તેજપાલ, શાંતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમા પૂનામા પહેલી ટકગાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કપની સરકારના વખતમા સુગતથી સુબર્ધમા આવીને રહેલા આત્માગમ ભૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નોંધપાત્ર એવા બજાવી છે

લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને ‘રાજાઓ’ તરીકે ઓળખાવેલા છે તેમના કુમારો, વ્યાપારમાં ક્રમાયેલી લક્ષ્મીથી ભગપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા સાગે, રાજા પણ તેમનું સન્માન કરતા ધણીવાર ગળની કુવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને ખજાણાવવામાં નાનમ ગણાતી નહિ

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના બધાં સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પરધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી રોકે તે માટે, ઉદારભાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામાં આવતી હતી. માગરોળ તથા ખલાતના બધરો ઉપર મુસલમાનો માટે મંજિરો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે.

ધર્મમત-સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાંથી મળે છે. અગિયારમાં અને બારમાં સદ્માં દક્ષિણમાં, શૈવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની ભારે કનડગત થઈ હોવાના દાખલા મળે છે, પણ ગુજરાતમાં એવા દાખલા નથી. ‘જૈવધર્મી રા’ મંડલિકે વૈષ્ણવ સતકવિ નગસિંહ મહેતાને પગવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ. અક્ષયત્ત, શ્વેતાશ્વર અને દિગમ્બર જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાગ્યુદ્ધો તથા પગપગની નિંદા થયેલી છે. ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. ગળાઓએ તથા મત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ ગણેલો છે.

પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ઈ. સ. ૬૩૬માં મુસ્લિમ કનડગતને લીધે ધરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અગ્નિપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પડોશી એવા કોંડણના ગિલાહાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાશ પગ આવીને વસેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનભંગ છવી ગયા છે. સિદ્ધગજના સમયમાં ખલાતની મંજિરને આ સૂર્યપૂજકોએ કાઢીને દારા બાળી મુકાવી હતી એ દગામાં ઝંની મુરિશમો માર્યા ગયેલા આની કન્યાદ સિદ્ધગજ પાસે પહોંચતા, તે ગળાએ જાતે તપાસ કરી, વાત સાચી દરતા, બ્રાહ્મણોનો તથા અગ્નિપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દડ ડ્યો અને પ્રજાપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી.

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મંજિરો

વાતેલા ગાંધીકાળમાં મત્રીશ્વર વસ્તુપાલ-તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મના પૂજારીઓનો ઊભા ડ્યો હતો. તે સાથે મંજિરો પણ બધાવી હતી એમ તેમના ચરિત્રલેખકો જણાવે છે. કચ્છ-ભટ્ટેશ્વરના જગદગાહે પણ મંજિરો બધાવી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખલો તો વેગવળના સ. ૧૩૨૦ના લેખમાં છે — ચર્જનદેવ વાતેલાના મહામાત્ર્ય ગણુક શ્રી માલદેવ હતા સાગે, સોમનાથના પાનુપતાયાર્થ ગાંધી પગીર અને ત્યાંના આગેવાન મહાજનો પામેલી હરમુઝ(ધરાનનું હોરમઝ)ના કાકાના અમીર કંડુદીનના ગાંધીના નાણુદ પીગેઝે, સોમનાથદેવના નગની બહારના ભાગમાં એક મંજિર બાંધવા માટે જગીનનો એક દુકો, બધા હકો સાથે, ખરીદી લીધો હતો.

જમીનના આ દુકડા ઉપર પીરોઝે મગ્ગિદ બાધી અને એના ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાલુ દુરંતી ખર્ચ માટે ધઉલેશ્વરદેવીની માલિકાની, જે માળના ધરવાળી એક મોટી વાડી, જે હાટ તથા એક ઘાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મગ્ગિદ માટે વાપરવા આપી દીધી તે ઉપગત શિયાપથી વહાણવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ દગવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુસ્લિમો કરે, અને કાઈ ગ્રંથ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે મુસલમાન વહાણવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સમ્બંધ અહીં સ્પષ્ટ જણાય છે

ગણરાજ્યના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમા એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમા નોંધ્યા પ્રમાણે, 'સૌરાષ્ટ્રની પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી' યાદવોના વૃષ્ણ અને અન્ધક કુલોના સમયથી 'ગણરાજ્યો'નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમા હતું. ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું, અને મૌર્યો, કનવે, ગુપ્તો વગેરેના સમયમા ગણરાજ્યોનું ગત્યત્વ ગયું, છતાં એક સંગઠિત 'ગણ' તરીકે વર્તવાની સમૃદ્ધશક્તિ, તેમનામાથી લુપ્ત થઈ શકી નહિ. તેથી જ વર્ણવાગ, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાર અને વ્યવસાયપરત્વે 'મહાજનો'નું આતંકિક રાજ્ય, પગરપર માટે એક અને અભેદ રીતે ચાલ્યા જ કર્યું. આજે પણ 'મહાજન' કે 'પંચ'નું બળ, ગજકીય સત્તાની સરખામણીમા, હજી અબાધિત રહ્યું છે. સાપ્રત્યક્ષાનું 'પંચાયતી રાજ્ય' તેનો જ આજો પડનો છે.

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દૃષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમા જે સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સંગઠિત ગણિતવાળો હોય તો તે આવા મધ્યમવર્ગના જુદા જુદા 'મહાજનો' છે. હિંદના બીજા પ્રાંતોમા સુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ જે મોટા વિભાગોમા વહેંચાયેલો નજરે પડે છે એક મોટો જમીનદાર, સગદાર અને બાણલોકોનો દબદબાવાળો વર્ગ તો બીજી તરફ શૂદ્રોનો વર્ગ—વિવિધ મેવા આપનારનો વર્ગ. એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજી તરફ કુદીરોનો વર્ગ. એક છેડે બાણુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે ખાખીઓનો વર્ગ. બગાળમા, રાજસ્થાનમા તથા મહાગાઢમા મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે. એટલે કે બંને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શૂદ્રોનું સ્થાન રહ્યું છે.

ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

સાચે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાત્રયી છે, આપકમાઉ છે, ગરીબ છે છતાં સ્વમાની છે. ગુજરાતમા અનેકવાર રાજ્યક્રાંતિઓ થવા છતાં, થોડા થોડા સમયને અંતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો કોણ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી. માત્ર તેમનો વ્યાપાર-ગેજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા.

મહાજનનું બળ એટલું બહુ અસરકારક ગણાતું કે રાજા પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ. મોટા વિગેધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસતિની હિજગતની ધમકી રાખતે આપી શકતું, અને રાજાને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનું ભાન કરાવતું.

ગુજરાતમાં રાજાનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો ગજા પણ, પ્રજાના ગ્હાણુ માટે જ નિભાવાતો પ્રજાનો રક્ષણહાર તથા સાચા અર્થમા 'ગૌ-આદાણુ પ્રતિપાલ' હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો, છતાં પ્રજાનો તો

એ પોતાને ‘સેવક’ જ માનતો લોકશાહીના મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકાલીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામાં નેઈ શકાય છે તેથી જ ગુજરાત-ઔગાધૂના ગત્યવ્યવહારમાં, તેના સમાજજીવનમાં, તથા તેની સંસ્કારિતામાં, ‘મહાજનમણી’ એ અને ‘નગરજેડી’ એ, અગલનું સ્થાન સાચવ્યું છે

સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો ખાદ્યપીધે સુખી, સરકારી, અથમી છતાં સાથે વિલામી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વૈભવોનો સ્થમિત ઉપભોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સંગીત, કલા, શિષ્ય, આપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી વલભીપુરમાં મૈત્રકરાજ ધરસેનના રાત્ર્યકાળમાં આશ્રય પામેલો ‘ભટ્ટકાવ્ય’ અથવા ‘ગવણવધ’ રચનાર ભટ્ટકવિ, શ્રીમાલ(ભિન્નમાલ)માં ‘ગિણુપાલવધ’ રચનાર શ્રીમાલી કવિ માવ, ગુર્જર પ્રતિહારવંશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના ગત્યમાં સન્માનિત કવિ ગજગેખર, સિદ્ધગજ-કુમારપાળના ગત્યમાં સન્માનિત ‘કલિકાલસર્વજ’ શ્રી હેમચંદ્રચાર્ય અને એમનું શિષ્યમણ્ડલ, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકના રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, ખીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમાં ગત્યાશ્રય મળ્યાનું જાણવામાં નથી

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા ગત્યમત્રીઓએ તથા એવા ખીજા શ્રેયીઓએ, મેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સંસ્કૃતિના સરકારોને સમાજના નીચલા યગ મુઘી પહોંચતા કરવાની મેવા ગુજરાતમાં ઉપાડી લીધી હતી કવિ પ્રેમાનંદને નંદુરખાગના દેમાઈ મહેતા શકરદામે (અત્યારસુધી મનાવું હતું તેમ નંદુરખાગના કાંકોરે નહિ) યવિના ‘આખ્યાન-સાહિત્ય’ને ખીલવવામાં સારી આર્થિક અનુકૂળતા કરી આપી હતી શામળભટ્ટને એક દીક દીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદામે, તેમની પદ્ય-વાર્તાઓને રસબેર સાલળી, તેમને પોતાના ગામ સિંહુજમાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીના ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાના વર્ણનું જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુલભ બન્યા હતા એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા ગત્યાશ્રિત હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક હિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી પુણ્ય કામાવાની ધરજાવી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોપણ આપી કૃતાર્થ બનતો હતો

એ જ પ્રમાણે શિલ્પસ્થાપત્યમાં પણ ગુર્જરેશ્વરના મત્રીઓ વિભળશાહે અને વસ્તુપાલ-તેજપાલે આશુ-દેવવાહના અને કુભાગિયાના મદિંગેની તથા ગિરનાર અને શત્રુજય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખડી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમાં ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા આ ઉપરાંત અસંખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવા સાર્વજનિક બાંધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સપત્તિમાથી જ નિર્માણ થયેલા છે આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશાહીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, રાત્યાશ્રયથી વિકસેલી શિષ્ટકલા સાથે સંખ્યાવવાની ભૂલ કદી ન થવી નેઈએ

ગુજરાતનું લોકશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકલોચ અને લોકશ્રિત એવું દેખી સંગીત જ છે ‘માર્ગી’ અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે ગત્યસભાઓમાં જ વિદ્યાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુધા જેવા મળતું નથી નેકે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક વિશિષ્ટ ગુણોને ગુજરાતના કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખગ જેમકે ખલાયતી, ખિલાવલ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાટ્ય મોટે ભાગે 'લોકસંગીત' અને 'લોકનાટ્ય' જ રહ્યા છે

વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યામેવકર્ણ સોલકીઓ અને વાદ્યલાઓના સમયમા વિદ્યાવ્યાસગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજા લોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી-ઉપાસનામાથી મળી હતી પરંતુ તે પછીના સમયમા, વિદ્યાનું મેવન મોટા પ્રમાણમા અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયું જણાતું નથી 'વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું મેવન' ગુજરાતમા અદ્ય-અસદ્ય થયેલું જણાય છે યજ-યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાધ્યોમા વિદ્યાનું સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામા સારી મેવા બળતી છે એ કપૂલ કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અવતરણ ગુજરાતમા ઘણા સમય પહેલાનું થયું હતું તે ધ્યાનમા લેવા જેવું છે સંસ્કૃતમા જે પહેલો લાખો લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનાગની તળેટી આગળ અગોક્તા લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રાદિમાનો ઈ.સ. ૧૫૦૦નો લેખ છે આ લેખમા 'શબ્દાર્થ વિદ્યા' અથવા 'વ્યાકરણ વિદ્યા'નો ઉલ્લેખ છે તે પછી ભટ્ટી અને માધ જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખગ

પછી ઈસ્વીસનના બાગમા શતકમા હેમચંદ્રચાર્ય અને તેમના રામચંદ્રસૂરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય-કૃતિઓથી અને તેગમા શતકમા સોમેશ્વરદેવ, અરિસિંહ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ-તેજપાલના આગ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમા કાળો અખ્યો છે પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગના નહિ, પરંતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગના કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમા હીક સખ્યામા રચાયા છે તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન ઘટી ગયું જેકે સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈદ્ધાંતથી આલ્યો છે

વિદ્યાવ્યાસંગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ સ્વીકારવું પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસંગ, મહાગઢૂ, બગાળ કે દ્રાવિડના પરિતો સાથે સખાવતા નખળો જ કહેવો પડે તેવો છે મહાગઢૂમા તો 'માધુકરી' પ્રથાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણગૃહોનો વિદ્યાર્થી અવસ્થામા નિર્વાહનું સાધન સૈદ્ધાંત સુધી અપાયું છે, જે એ પ્રાતનો વિદ્યાપ્રેમ ખતાવે છે ત્યારે ફક્ત પુગણની કથા વાચી, પોતાનો પાટલો સાચવી શકે તેથી વધારે સંસ્કૃત ભણનાગ બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમા કોઈકે જ નીકળ્યા છે સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાથી એકમે, અને થોડું વ્યાકરણ 'કૌમુદી' કે 'સારસ્વત' એટલાથી જ સતોષ માનનાગ ઘણા હતા કાશી જઈને વધારે ભણનાગ તો વિગલ જ વળી કાશીમા શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહાગઢૂઓ અને બગાળીઓની, ગઈકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ જેવામા આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કાશીમા કાટયું હોય એમ જણવામાં નથી આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસંગમા ગુજરાતીઓની ન્યૂનતા સચોટ રીતે ખતાવે છે

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમભાવ

બીજે પક્ષે જેઈએ તો ગુજરાતમા બ્રાહ્મણોનું વિદ્યાબળ ઓછું હોવાથી, આપણામા ધર્મનું ખૂની ઝડત પણ ધણુ ઓછું જેવામા આવ્યું છે બ્રાહ્મણ અને અ-બ્રાહ્મણના ઝઘડાથી ગુજરાત પર રહી

ગત્યુ છે; અને ધર્મભાવનામા પરસ્પર મન-સહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામા વધારે જોવામા આવે છે સામાન્ય રીતે વર્ણોના ક્રમની બાબતમા ગુજરાતમા ઊંચી વર્ણુ એટલે “વાણિયા-બ્રાહ્મણ” એમ કહેવાય છે વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણુનુ ધ્યાન વાણિયા પછી આવે છે

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સવન ૧૧૮૧ મા મહારાજાધિરાજ સિદ્ધરાજની સલામા દિગંથર જૈનોની વાદવિવાદમા દાર ધર્મ ત્યારે, ખીછ તરફથી શૈવ રાજાઓના આગ્રયથી અધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત માથે વ્યવહારુ ડહાપણુથી સમાધાનવૃત્તિ રાખી એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમા સલાહસપથી રહેવાનુ ચાલુ રખ્યુ છે

મધ્યકાળમા શૈવરાજની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે, અને તેમણે દાન વગેરેનો લાલ જૈન ઉપરાત બ્રાહ્મણુ સંસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણુ વિદ્વાનોને અને દ્રવિઓને પણ આપ્યો છે કેવળ મનાતર-સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાતરે પ્રતિ સમભાવનુ જે હાસ્યુ ધોરણુ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્યુ હતુ અને જેને ગુપ્તોએ અને વલ્લભીના મૈત્રકેએ અપનાવી લીધુ હતુ તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણુ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામા પણ જળવી રાખ્યુ હતું

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં કાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સમૃદ્ધિના વિદ્યાસમાં મૂલ્યવાન કાળો આપ્યો છે આ મધ્યકાલીન સમયમા જ ગુજરાતના સમૃદ્ધ સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ઘણી સેવા કરી છે વળી ગ્રંથો લખી-લખાવીને, તથા ‘ગ્રંથ લગ્નો’ આપીને, વિદ્યાને ઊંચત રાખવાનુ કાર્ય તેમણે કર્યુ છે

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રંથો, ખીજે ક્યાય નથી સચવાયા તે, જૈન લગ્નોમા સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે જૈનો માટે જિનાવયો બધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કરાવવાની પ્રથાને ઘણો આગ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા નાગપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કાગળ ઉપર ચિત્રો દોગવવાના વિષયમા લાખો રૂપિયા ખર્ચ્યા, તેમજ પાછુ વાળીને જોયુ નથી

અહિંસા અને હવદયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને હવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામા પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય કાળો છે. પક્ષીઓને ચાલુ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતુ ‘પરબરી’નુ સુદર આપલ તથા મૂંગા ગ્રાણીઓના વિસામારૂપી ‘પાગળાપોળી’, ગુજરાત બહાર લાગ્યે જોવા મળજે મદિગેના આપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓના ગરારાગણીના તથા દેગી સગીના સુશ્રાવ્ય સ્તવનો, અર્ચન, વ્રત-ઉપવાસ તથા વગ્નોગ અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમા, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી

આવી સામૃદ્ધિક પ્રવૃત્તિઓને નિલ નિહાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદ્ભવ અસર થતી આવી છે, તેમ જનને ધર્મોના આચારમા ડોઈ મોટો ભેદ લાગ્યે તેમને દેખાયો છે પરિણામે, સામાજિક હવનમા પણ એટ જ વેગ જાનિમા વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીવ્યવહાર કરવામા પણ બાધ રાખુના નથી આમ જનને સમાજને સમરસ રીતે વર્તતા જણાયા છે.

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે સુમેળ

દુકામા કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સમ્રાજ્યને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત્ ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામા, જે કોઈ સમ્રાજ્યને વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના હવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમગ્ર હિંદુ વસતિ એકરંગે રંગાયેલી રહી છે અહિંસા, દુગ્રહનો અભાવ, બાધાઓની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સમ્રાજ્ય—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસમ્રાજ્યોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સમ્રાજ્યતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમા, તેના વિનયશાળી આગ્રિત્રમા, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમા, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામા અને તેના બધા સાથે મેળથી ગહેવાના ગુણમા અનુભવી શકાય તેમ છે ગુજરાતની અસ્મિતા તેથી જ એકદમ પ્રાતિક, સ્થાનિક કે સકુચિત નથી ગુજરાતની સમ્રાજ્યતામા શ્રાલ્લણત્વ છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, વૈજ્યત્વ છે તેમા શ્રદ્ધભાવ પણ છે તેમા ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમા વિશ્વમધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલુ’ કહેવડાવે છે ધરના છોકરાને બૂખ્યા ગાખી, ઉપાધ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસતોષ અનુભવે છે ગુજરાતને ‘થાય એવા થઈને’, ગામ વચ્ચે રહેતા આવડતુ નથી અને તેથી જ, થવા ધારે તો ચે એને પ્રાન્તવાદી બનતા આવડતુ નથી ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે ભૂલવું જોઈએ નહિ



ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશકર રાં તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દભગ્ગેષમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે વટકનો બેવાગ પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ દૃષ્ટિએ મળી આવે છે. (૧) વાક્યની (Sentence) દૃષ્ટિએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) દૃષ્ટિએ (૩) શબ્દની દૃષ્ટિએ.

‘આશ્યો આવ આશ્યો આવ,’ ‘ખોલ મા ખોલ મા,’ વગેરે વાક્યક્રમાંના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂડી સૂડીને કેશણે મ્હી,’ ‘ગણસ ખાઈ ખાઈ કરતો આવ્યો,’ ‘વાચના વાચના ગત પચાઝ ટી’ વગેરે વાક્યખંડની દૃષ્ટિએ દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દદૃષ્ટિએના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યા છે.

ધ્વનિ (Sound) ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનમેલન,’ ‘લાજશરમ,’ ‘દાગળપત્ર,’ ‘જ્વજ્વન’ વગેરે પરભાષાનો એક અલ્પપરિચિત લાગતો શબ્દ રૂપે કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ ટિપ્પણ રૂપે બાંધે છે. મુદાતો હોય તેમ અને છે. આ પ્રકારના ધ્વનિનું વલણ પ્રમાણમાં વધુ જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડો. સુનીતિકુમાર ચેટર્જીએ ‘ભાષાન્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિશેષ નામ આપ્યું છે.^૧ આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્ત્વને બાકાત ગણી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ વટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

માત્ર ધ્વનિની નહિ પણ ધ્વનિમલક ઘટકની દ્વિરુક્તિ થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કાળુકે માત્ર ધ્વનિની દ્વિરુક્તિથી દ્વિરુક્ત શબ્દ કહી શકાય નહિ રવાનુકારી (Onomatopoeic) શબ્દોમા મુખ્યત્વે રવનુ ભાષામા વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામા આવતુ હોય છે ટનનન, ખળખળ, ભઝઝ, ઝળખળ, ભઝઝ, ધરર જેવા શબ્દોને દ્વિરુક્ત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરંતુ તેમાથી સાધિત થયેલા કે તેમના રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભઝભઝ, ઝળઝળ, ભઝભઝ, ધરધર સ્પષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે, કાળુકે તેમા ધ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક દ્વિરુક્ત થયો છે

વાણીવાર ગુજરાતીમા બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના ખીજ અક્ષરનો વ્યજન જ્યા ભાર દેવો હોય ત્યા બેવગવવામા આવે છે ખીજ રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમાં ધણાયે દ્વિ-અક્ષરી વિશેષણોના બે રૂપ હોય છે એક ભારમુક્ત (unemphatic) અને ખીજ ભારયુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ ખીજ વ્યજનની હસ્વતા-દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે, જેમકે સાચુ-સાચ્યુ, પાકુ-પાકુકે, મીઠુ-મીઠુકે, ખાટુ-ખાટુકે, બેઠુ-બેઠુકે વગેરે આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બને રૂપો પ્રચલિત છે ખીજ રૂપ વિશેષ જોડીમા મળે છે તેમને દ્વિરુક્ત શબ્દ ન ગણી શકાય

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે દ્વિરુક્ત શબ્દના ઘડતરમા ધ્વનિમલક એક ઘટક કે સમ્પૂર્ણ અગતી દ્વિરુક્તિ થાય છે તે શબ્દનુ સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય અસાગ સુધી આપણા વિદ્વાનોને દ્વિરુક્ત શબ્દનુ આવુ સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતુ તેથી તેઓએ કહેલા તેમના વર્ગીકરણમા મોટે ભાગે અતાર્કિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલા છે કમળાગકર પ્રાં ત્રિવેદી, નગસિદ્ધગવ દીવેદિયા, નવલગમ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના, અને શ્રી એસ એમ કન્નેએ ઇન્ડો-આર્યન દ્વિરુક્ત પ્રયોગોના વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનુ વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કહેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂર્તી જ ચર્ચા આ લેખમા મર્યાદિત રાખવામા આવી છે પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમા ચર્ચા કરી અતે ગુજરાતી દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ ઘડતર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામા આવ્યુ છે.

કમળાગકર ત્રિવેદી : દ્વિરુક્તિની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાગકરે કરી નથી પ્રથમથી જ દ્વિરુક્તિના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે પ્રકારનુ લક્ષણ આપી તેના ઉદાહરણો આપવામા આવ્યા છે આ વર્ગીકરણમા કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી આ કેલ સાત પ્રકારો મૂળ ક્યા તત્વને આધારે પાડવામા આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી

ખીજ પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે “ દ્વિરુક્તિના બે શબ્દમા પ્રથમ શબ્દને વિભક્તિ લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમા ફેફાર થયેલો હોય છે અને ખીજે મૂળ સ્વરૂપમા હોય છે ” તેની નીચે વિરોપણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણો સંપૂર્ણ રીતે અસમજ છે, તેમ જ મર્ધનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણોમા તે જ ગ્રંથિત છે જેમકે, ‘ચાર ચાગ, પાચ પાચ, કોણ કોણ, શુ શુ’મા વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિભક્તિ લાગી કે તેનો અન્ત્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમા કશો ફેફાર થયો નથી

અપ્રતુત વર્ગીકરણમા વાક્યની કક્ષાની દ્વિરુક્તિ ખીજ વર્ગના ક્રિયાપદના ગીર્ષક નીચે દર્શાવી છે. જેમકે, ‘જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ’ અને તે પછી તરત જ ‘તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો,’

તે દોઝનો દોઝતો ગયો 'મા આ વાક્યખડ્ગની કલાની દ્વિરુક્તિ છે આમ વાક્યકલા, વાક્યખડ્ગ કલા અને શબ્દકલા વચ્ચે કશો ભેદ જણાવાયો નથી

આ ઉપગત ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ અને અર્થની દ્વિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે અષ્ટ ભેદરૂપા ભેદગર્ભ નથી પાચમા પ્રકારમા ધ્વનિને લક્ષમા ગમ્પી વર્ગ યોગ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યાં સાતમા પ્રકારમા “પર્યાય શબ્દથી દ્વિરુક્તિ થાય છે,” એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલા ઉદાહરણો યોગ્યેથી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે, જેમકે, ‘તીખુતમતમુ, લાલચોળ, કાળુમેશ’મા પર્યાયો સાથે યોગ્યતા જ નથી

આમ કલા, ધ્વનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને કીધે આખાથે વર્ગીકરણની યોગ્યતા અતાર્થિક અને અગાત્રીય બની ગઈ છે

નરસિંહરાવ દીવેટ્રિયાઈ. નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને ‘વાસણકસણાદિ ગણ’ના નામે ઓળખાવે છે આ શબ્દો ‘વોડોગોડો’ જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે તેમના મતે ‘વોડોગોડો’મા વોડો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે, ત્યાં પ્રખુત નબંધુઓમા ‘કત્યાદિ’ એવો અર્થ નીકળે છે

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે

(૧) જેમા પ્રથમ ઘટક સાર્ય હોય તેવા શબ્દો જેમકે, વાસણુકસણુ કેડાટ્યા રીકકાક વગેરે

(૨) જેમા દ્વિતીય ઘટક સાર્ય છે તેવા શબ્દો જેમકે, આસપાસ આગોળીપાગોળી આગપાગ વગેરે

(૩) જેમા બંને ઘટક સાર્ય છે તેવા શબ્દો જેમકે, રાયચીકુ ઝવજન કેગેકાટો વગેરે

નરસિંહરાવનું આ આખું ચે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે તેમના ધ્યાનમા યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી ‘કત્યાદિ’ અર્થવાળા શબ્દોને કીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે, પણ ‘રીકકાક’ ‘આગપાગ’ જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ ખેસતો નથી આમ છતાં બીજાને વર્ગ અષ્ટ રીતે દ્વિરુક્ત શબ્દોનો છે પણ વિષયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણા મારે આ યોગ્યતા તદ્દન નિરુપયોગી છે

નવલરામ ત્રિવેદી : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમા વિગેય પ્રભેદ પાડે છે

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રભેદ પાડે છે

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝઝઝઝ, મોરમોર, આથેઆથે, છેટેછેટે, ઉચેઉચે, દુદુદુ

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમા બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ ‘વગેરે’ દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાગળપત્ર, ઊંચાછોકરા, કામકેકાણુ, કામકાજ, ચીજવસ્તુ, આવાસાધુ, લાજઆખર, દ્વિરચિંતા

૩ ‘ગુજરાતી લેંગ્વેજ ઓફ લીટરેચર’ ભાગ-૨ મુખર્ષ, ૧૯૩૨ પૃ ૧૭૮-૧૮૦

૪ ‘શુદ્ધિપ્રકાશ’ ગુલાઈ-સપ્ટેમ્બર, અંક ૩ ૧૯૩૬ પૃ ૨૬૩-૨૬૭

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમા ખીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમા ઉમેરો કરવાનો છે નરસિંહરાવે ગણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમા આવી શકે તેમા 'વગેરે' જેવો અર્થ પણ કોઈવાર નીકળે જેમકે, માનમગતઓ

નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગમા આટલું અશોધન કરી નવલરામ તેમા એક અવતર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમા છૂટક અને શબ્દ અર્થ વગરના હોય છે પણ ભેગા યાચ ત્યારે તેમાથી અર્થ નીકળે છે, જેમકે, અફફફફ, એકેકે, અગગગગ, અડીદડી

નવલગમનુ આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસંધાનમા જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાના પ્રથમ પેટાવિભાગમા સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિરુક્તિ છે, ત્યારે ખીજા પેટાવિભાગમા ભાષાન્તર-સમાસ છે

નવલગમે ચોથા વર્ગમા દર્શાવેલ અફફફફ, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે જણાવેલા ખીજા વર્ગના જ ઉદાહરણો છે દૂકમા નરસિંહરાવના વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમા ડગલે ડગલે મતભેદની સભાવના રહે છે આ ઉપગત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિરુક્ત નથી

શ્રી એસ. એમ. કુત્રે^૫ : શ્રી કુત્રેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ મૂક્ષમદર્શી અને દ્વિરુક્તિઓના અરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે

શ્રી કુત્રે દ્વિરુક્ત શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે

- (૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિરુક્તિવાળા રવાનુકારી શબ્દો
- (૨) સજ્ઞામૂલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આત્રેયિત રચનાવાળા શબ્દો
- (૩) અને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો
- (૪) જેમા એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે

- (૧) વર્ગના ઉદાહરણો દનકન, ડમડમ, તડતડ વગેરે
- (૨) વર્ગના ઉદાહરણો
 - (૧) સજ્ઞામૂલક ઘડીઘડી
 - (૨) વિશેષણમૂલક જરાજરા, ગરમગરમ
 - (૩) સર્વનામમૂલક આપઆપણુ
 - (૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) જેમજેમ, તેમતેમ

૫ 'શ્રુલેટિન ઓફ ડેકન કોલેજ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યુટ', પૂના વોલ્યુમ એકમાંનો લેખ-'રિડુક્લીફિકેશન ઇન ઇન્ડો-આર્યન', ઇં સં ૧૯૩૬-૪૦ પૃ ૬૦-૭૦

(૫) સપ્ત્યાદર્શકમૂલક એકએક, એએ,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) રમતરમત

(૩) વર્ગના ઉપાદગણો જતગમતર, રત્નુસત્વ, રમતગમત

(૪) વર્ગના એ પ્રભેદ પડે છે

(અ) પ્રથમ ઘટક સાર્થ હોય તેવા ગજ્ઞો જેમકે, નવુમવુ, સાયમાગ

(આ) બીજો ઘટક સાર્થ હોય તેવા ગજ્ઞો જેમકે, આગ્રેગીપાગ્રેશી

x

x

x

x

દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ : વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્ત સના આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાગ કે ઘટકના એક આવર્તનની વાચક છે પણ આ ઉપગત આવૃત્ત કે દ્વિરુક્ત શબ્દોના બીજા પણ કેટલાક લક્ષણો છે, એ ભુલાવુ ન જોઈએ આમાનુ એક, તરત નજરે ચડે તેવુ લક્ષણ તે દ્વિરુક્તઓમા પ્રવર્તતુ પ્રાસનુ તત્ત્વ છે દ્વિરુક્ત શબ્દોમા તેમના ઘટકો વચ્ચે એક કે વધારે અલગોનો પ્રાસ જોવા મળે છે વળી કેટલીક દ્વિરુક્તઓમા એક ઘટક બીજા ઘટકના બીજા ઉપરથી નવેસરથી ઘડાયો હોય એવુ પણ જોવા મળે છે આ ઉપગત દ્વિરુક્ત શબ્દોના એ ઘટક વચ્ચેનો સમય જુદી જુદી ઢાલનો હોય છે તદન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ઘટકોથી માડીને ખાસ પૃથક્કણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ઘટકો સુધીની સમ્યક્તા કલાઓ જોઈ શકાય છે. એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ શાસ્ત્રીય યોજના આ હકીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોગ્યવી જોઈએ તે દેખીતુ છે

પ્રત્યુત લેખમા દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણનો પ્રયત્ન છે વાચ્ય અને વાચ્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ હકીકતમા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સમયે નહિ રહે વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાડવા સગળ છે શ્રી કૃત્રેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આત્રેડિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમા થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે^૧ વીપ્સા કે આબી-ક્ષય સૂચવવા જે દ્વિરુક્ત થાય છે તેના બીજા પદને જ આત્રેડિત કહેવામા આવે છે વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, સારે આબીક્ષય દ્વાગ ક્રિયામા સાતલ અને ઉત્કટના સૂચવાય છે ધગ્ધગ, ગામગામ વીપ્સાના; અને મારામારી, દોડદોડ, દોડદોડ આબીક્ષયના ઉપાદગણ છે આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વાગ જે રૂઢ પ્રયોગો અન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ જાણો કરી શકાય

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વાગ કા તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સંધાય છે, કા તો અબીક્ષય કે ક્રિયાના માતલ અને ઉત્રના સંધાય છે, કા તો રવાનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વાગ કેટલીકવાગ સમ્બંધભાવની અભિવ્યક્તિ સંધાય છે આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનુ વર્ગીકરણ કરવુ આવશ્યક અને ધૃષ્ટ છે શ્રી કૃત્રેની યોજનામા પણ આ જ ધોરણ મોટે ભાગે અનુચીત છે

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે યોજી શકાય .

(૧) વીરસાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) મૂળ ઘટકની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માડમાડ લલેલલે વગેરે

(૨) જેમાં મૂળ ઘટકનો અતિમ અંશ લુપ્ત થયો છે તેવા જેમકે, એટએટલુ કેટકેટલુ, આપઆપાણુ, ઠરઠરાવ, ઠેકઠેકાણુ વગેરે

(ખ) સયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) આ—સયોજકવાળા જેમકે, અકડાઅકડી, ચડાચડી, ઊભાઊભ, ખેંચાખેંચી, મારામારી વગેરે,

(૨) એ—સયોજકવાળા જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ઘરેઘર વગેરે

(૩) ઓ—સયોજકવાળા જેમકે, અડધોઅડધ, કાનોકાન, અગોઅગ, નજગેનજર, લવોલવ વગેરે

(૪) અનુસ્વાગ—સયોજકવાળા જેમકે ફૂદફૂદા, ગાળગાળી, ઠોકઠોક, દોડદોડ, પોલપોલ વગેરે

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) ઘટકના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિં શબ્દો

(૧) સયોજક વિનાના જેમકે, ખટખટ, ગટગટ, ઘરઘર વગેરે

(૨) સયોજકવાળા

(અ) આ—સયોજકવાળા કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધખાધખ, છનાછન વગેરે

(આ) ઓ—સયોજકવાળા ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સગોસખ વગેરે

(ખ) ઘટકના આશિષ પરિવર્તનવાળા (મૂળ શબ્દનું ઘડતર ગ્વાનુકારીનું, પણ બે ઘટક વચ્ચે પ્રાસ) ખળખળ, ખટપટ, ગડગડ, ચડાડ વગેરે

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમાં બંને ઘટકો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો જેમકે, ખબુખબુ, ગલુસલુ, આવકળવક વગેરે

(ખ) જેનો એક ઘટક પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો

(૧) પાછલો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) આદ્યવ્યવર્તને સ્થાને બદલાવાળા • ધગ્ગર, ઢામખામ.

(આ) આદ્યાક્ષરના સ્વરના પરિવર્તનથી સંધાયેલા

(૧) સયોગદ વિનાના કાપકૃષ, પૂજપાઠ, યૌગિયગદ વગેરે

(૨) સયોગદવાળા કાપકૃષી, યનાદૃષ્ટી વગેરે

(૪) સમ્પર્ણ આઘાતગના પરિવર્તનવાળા વાસણદ્રુસણ, અદરપદ્મ, ઉપગણપરી, આખુંપાખુ વગેરે

(૨) આગસો ઘટક પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

(અ) સયોગદ વિનાના આગેશીપાગેશી, અડીદડી, વગેરે

(આ) સયોગદવાળા અદલાયદલી

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિરુદ્ધ યજ્ઞો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિભજિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય દરેક વસ્તુને તેની પરપરા અને ઇતિહાસ છે



इत्थी प रि न्ना

[ભાગતીય છન્દ શાસ્ત્રના પ્રદાન તરીકે સપાદિત
કહેલુ જૈન સાધુજીવનને લગતા કાવ્યનુ એક પ્રકરણ]

લેખક : પ્રો. ડૉ. લુડ્વીગ આદસડોર્ફ

અનુવાદક : અરુણોદય નં. જાની

આચારંગ, દસવેમાલિય અને ઉત્તરજ્ઞાપ ઉપગત સૂયગગાગ એ શ્વેતામ્બર જૈન સિદ્ધાન્તના ચાર આગમ ગ્રન્થો પૈકીનું એક છે એના પ્રથમ સુયક્ષ્મધના ચોથા પ્રકરણને અહીં તેની સમીક્ષિત ચર્ચા કરવા માટે બે કારણોને લીધે જુદુ પાડ્યું છે

૧. બ્રહ્મચર્ય અને સ્ત્રીઓ પ્રત્યેનો વ્યવહાર એ પ્રશ્ન, જે સાધુઓના જીવન અને આચારને લગતા મુખ્ય પ્રશ્નો પૈકીનો એક છે, તેની તે ચર્ચા કરે છે—અને તે ય પણ નોંધપાત્ર રીતે કરે છે જોકે આપણને એમા સૈદ્ધાન્તિક, આદર્શ વસ્તુસ્થિતિનું વિધાન કરતા અને આલેખતા આચારના વિગતપૂર્ણ નિયમોનું સમગ્ર શાસ્ત્ર મળતું નથી; પરંતુ આશ્ચર્ય પમાડે એવી સરળતાથી કબૂલ કરેલા? રોજિંદા વ્યવહારના દૂપણોથી ઉદ્ભવેલી આગ્રહપૂર્ણ વિનંતિ મળે છે સાધુએ ખરેખર સ્ત્રીઓ સાથેનો સપર્ક ચીવટપૂર્વક ત્યજવો એ વધારે સારું છે, પરંતુ સાધુ જીવનની મૂળભૂત જરૂરિયાત એટલે કે રોજનું સિદ્ધા માટેનું ભ્રમણ છે, અને

૧ પ્રસ્તુત પ્રકરણ આપણને જ્યાં પાઠા ખેંચી લય છે તેવા જૈન સધના ઇતિહાસના દૂરના આરંભકાળમાં જ માત્ર આદર્શ સિદ્ધાન્ત અને દયનીય વ્યવહાર વચ્ચેનું અતર ઘણું મોટું હતું એમ નથી હોં પુ. પી. શાહે (જર્નલ, એશિ. સોસા. ગ્રંથ, ૩૦, ૧, પૃ. ૧૦૦) અલુહિલનાડ પાટણમાં સન ૧૨૪૨માં લરાયેલી જૈન પરિષદના, હરતલિખિત ગ્રંથમાં સચવાયેલા, ઘણા રમૂજ વૃત્તાંતને પ્રગટ કર્યો છે કેટલાક સખ્યાબધ મોટા આચાર્યો અને બીજા અગત્યના સામાન્ય માણસોએ આ પરિષદમાં એક ઠરાવ પસાર કર્યો છે તે સમયે પ્રચલિત રિવાજ પ્રમાણે જૈન આચાર્યો માત્ર સત્તાનોત્પત્તિ કરતા એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમને સાધુ કે સાધ્વી તરીકે દીક્ષા પણ આપતા અગર આચાર્યપદે પણ તેમને સ્થાપતા આ રિવાજની તે ઠરાવમાં નિંદા કરી, તેનો નિયેધ કર્યો છે

આ લિફ્ફા યગની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિયમિત અને વારંવાર થતો સંપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સંવત્રી પ્રતિષ્ઠાને માટે આ સંપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા લયોનુ આ પ્રકરણમાં આખેદ્વય વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાગ છોડી સંસારમાં પાછા ફરના રોડવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યથાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોગત નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબી^૨ ના મજ્જીમાં “આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહસ્થવનની ઝાખી” કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ લાભો કરે એવો બીજો શુભ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય જન્મ શાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આર્યાના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો ગ્રંથમાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આર્યા, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અંગ છે અને એના પ્રાચીનતર અંગોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી હાલકુ ચાલુ આર્યાની પુરોગામિની પ્રાચીન આર્યા, આધાર ૧૯, સૂચક ૧૪ અને (કઈક અંગે) ઉત્તરગ્રંથ ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોના ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુત્તનિપાતના ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આધાર ૧૯ અને સૂચ ૧૪માંથી આ જદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, ૫૦ ૫૯૫ માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કહેલી વિગતપૂર્ણ આકાશમય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ, ત્યારે હનલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ જાણેલી આવૃત્તિઓમાં અસપ્ષ દૂષિત અને અચોક્કસ ભેદભૂતિઓ, ત્યાગ, પ્રકોષ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાકોને લીધે આ જદ અગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુદ્ધિગે^૩ આધાર ૧૯ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને જન્મની પુન ચર્ચા કરી. પાછળથી એ વિદ્વાને^૪ એનું ભાષાતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતા લૉયમાને (ZMA, ૭, ૫૦ ૧૬૦.) જન્મની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આધાર ૧ની સાથે શુદ્ધિગે સૂચક ૧.૪નું ભાષાતર કરેલું, પરંતુ ક્રમનમીએ આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી^૫ પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને અન્યના કેટલાક અત્યંત ગૂચવાડા ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે યોગ્ય ભાગને પ્રાંસનીય પ્રારંભકાર્યરૂપ યાં નું ભાષાતર શીલાનની ટીકા તથા ખીજ બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સંપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે ખીજ કોઈ સ્વલ્પ ન હતી. આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, જના તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગગન બદાય સારતી નથી. કેટલીક અપ્ર આખતોમાં તેમના વ્યાખ્યાનો એકાદ શબ્દ કે ફંકિટાના સાચા અર્થનું સંપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, ત્યારે ઈતર દુર્બોધ સ્વભાવે આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે ય પણ ભાગ્યે જ વિવાદાસ્પદ છે. ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિગ પામે અનેક અમૂલ્ય અને ગસિડ

૨ એકેડેમિક્સ ઓફ ધી ફર્સ્ટ, ૪૦ ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨

૩ આચાર્યના સૂત્ર, પ્રથમ શુદ્ધિગ (જર્મન) અન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઈપ્સીગ, ૧૯૧૦)

૪ ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (ગોટિંગેન, ૧૯૨૬)

૫ પી. એલ. વેલે (જુઓ નીચે) તૈયાર કરેલી સૂચકની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરફ જાહેર કરાયેલી આવૃત્તિ—ઓધાર્માં ઓક્ટુ ૧ ૪ની બાબતમાં—૯૮ તરફ ઓધાર્માં ઓક્ટુ ધ્યાન આપી (કેલ્કાત જદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.

પાઠાતરોવાળી યુષ્ણિ ટીકા પણ હતી આનુયુતિક વ્યાખ્યાનોના બધનોથી મોટે ભાગે મુકત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અગત્યનું આગળનું સોપાન છે દરેક પ્રાચીન આગમ ગ્રન્થ—અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રન્થ—ને મુકેલીઓનો ગજ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતા, જે ગ્રંથોએ ગ્રંથની જાહેરગતના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવા સ્થળો બાદ કરતા અન્યત્ર ગુચ્છિગતા ભાષાતરમા સુધાગઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાદસ કરું છું તેથી મને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાતરની કિંમત જગત ધટાડતો નથી મારા પોતાના ભાષાતરને પણ હું જીવંતનું માનવા તત્પર નથી હજી ધણાય ધૂધળા કે સદિગ્ધ ફકરઓ છે

જેકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ ન થયા, પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી

(૧) ટી૦ = શીલાકની ટીકાવાળી પન્યાસ શ્રીચન્દ્રસાગરગણિસપાદિત આવૃત્તિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રન્થમાળા નં. ૪, મુળર્ષ ૧૯૫૦

આ ગ્રંથમા પાદટીપમા સપાદક નીચેના ગ્રન્થોમાથી પાઠાન્તરો આપે છે

સા૦ = સાગરચન્દ્રસૂરિની ઉપરના ગ્રંથની પહેલી આવૃત્તિ

અ૦ = શાંતિનાથ ભગ્ન, ખભાતની સ૦ ૧૩૪૯ની બૃજપત્ર પોથી (વિજયકુમુદસૂરિજીનું સૂચિપત્ર, પૃ. ૧૪, ગાળો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભગ્નની કાગળ પગ લખેલી પોથી (સૂચિપત્ર પૃ. ૪૪, ગાળો ૨)

(૨) વૈ૦ = સુચક નિર્ણયિત ટીકા, લિખલિખ પાઠાતરો, ટિપ્પણ અને પગિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આવૃત્તિ ઝ૦ પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા) સપાદિત ભાગ ૧ (ગ્રન્થ અને નિર્ણયિત), પૃના ૧૯૨૮

(૩) હૈ૦ = (હિંદી અનુવાદવાળી) ગ્યાનકવામી ગ્રંથની હૈદગબાદની આવૃત્તિનો બીજો ભાગ પ્રસિદ્ધકર્તા દક્ષિણ હૈદગબાદનિવામી ગબ્બાહાદુર લાલા સુખદેવસહાયજી જવાલાપ્રસાદજી જૈહરી (વર્ષ આધુ નથી)

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસગણિની સ્ત્રકૃતાગચૂર્ણિ. પ્રકાશક શ્રી ઋષભદેવજી કેસરીમલજી શ્વેતાચ્ચર સગ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦

પુદ્ગલિખ્ય સપાદિત નવી ગ્યાનકવાસી આવૃત્તિ(સુત્તાગમે પ્રથમ ગ્રન્થ, ચુરગાવ, ૧૯૫૩)ની પણ મેં તુલના કરેલી પણ તેમ કરતા મને લાગ્યું કે ૧ જનો પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે અનેમા ફેર એટલો છે કે તેમા ૨૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના મુહમિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨૧૮ તૃતીય પાદમા વૈ૦ના વ સે ન વા ને બદલે વા સે ન વા એવા પાઠાન્તરો છે

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે આ ગ્રંથોમા ખગ ફેરકારો, સાચા પાઠાતરો માત્ર જૂજ છે અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦મા કેટલીક જગાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને જન્દની દષ્ટિએ કરવા પડતા સુધાગઓને તે ઢધક અગે સમર્થન આપે છે ચૂ૦ની બાબતમા પણ એ જ પગિચિતિ છે જતા એમા જન્દને વ્યવચિત, સગળ કે પુન સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક અષ્ટ પ્રયત્નો તરી આવે છે એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાતરોને દુર્ગોધ પાઠાન્તરો(lectio-difficilior)નો સિદ્ધાન્ત કડક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો

ચૂં દરેક પાદ કે દરેક ગળદ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ધ્યાનમા ગખવા જેવું છે આનો અર્થ એ છે કે ત્યા સમીક્ષિત સામગ્રીમા ચૂંનો પાદ ન આપ્યો હોય સા ચૂંનો પાદ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે અમત છે એમ માનવાને કારણ નથી અં અને ઈં ની બાબત પણ સરખી છે મંપાદ કેટલી એકસાઈથી બધા પાદાનરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી આ સંલેગોમા ચૂં, અં, કે ઈં એમાના એક કે એટલી વધારેના પાદોને ટીં વૈં અને હૈંથી વિરુદ્ધ જઈને હુ મ્વીકારુ છું ત્યારે હુ કૌસમા તેમના પાદો સ્પષ્ટ બતાવુ છું, જેથી ખાતરી થાય કે માગે ગ્રન્થ મારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાદને આધારે નક્કી કરેલો છે

પ્રાચીન આર્યાના મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે

(૧) (પશ્ચાત્કાલીન ગીતિની માફક) સ્લોકના એ અર્થધર્મો સરખા છે, એટલે કે ઉત્તરાર્ધના ઘટા ગણુનુ હુમ્વીકરણુ તેમા નથી

(૨) યનિ ત્રીજન ગણુ પંક્તીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાત્કાલીન આર્યાની ભાષામા કહીએ તો) તે ઓથા ગણુની મધ્યમા આવે છે વધુ ઓછસ ગીતે કહીએ તો ત્રીજન ગણુ પંક્તી હુસ્વ કે દીર્ઘ એવો અન્ત્યવર્ણુ આવે છે, જે યાદોખીની સાચી નોંધ પ્રમાણે, બતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ યનિ પંક્તી પાચમા ગણુની પહેલા, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે તેની શરૂઆતમા દીર્ઘવર્ણુ હોય છે અપવાદ તરીકે કોઈક વાગ ~ ~ અથવા ~ ~ ત્યારે કોઈક વખત આખો (ઓયો) ગણ પણ આવે છે જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમા ~ ~ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ~ હોય અને સમપાદના આરભમા ~ ~ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ઓથો ગણુ આપોઆપ આવી જાય છે યતિને ખમેડીને આ એ પાદોને એટખીજ સાથે જોવાયી અર્વાચીન આર્યા કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત બતાવે છે

ખીન્ને ગણુ હમેશા જ ગણુ હોય છે ઘણી જગ્યાએ ત્રીજને ગણુ -- નો બનેલો છે વારવાર બને છે તે પ્રમાણે જે પહેલો ગણુ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુપદુલનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (-- ~ ~ ~) બની જાય છે કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામા નિષ્ફળ ન નીવડ્યા પછિણુમે સ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે આપણા ગ્રન્થમા ૧૨૦ અને ૨૪૦ મા પહેલો ગણુ -- ને બદલે ~ ~ નો બનેલો છે ૧ ૩૬૦ અને ૨ ૧૪૦ મા ખીજને ગણુ ~ ~ ને બદલે ~ ~ નો બનેલો છે આ બન્ને ધ્યણોએ જે અનુપદુલનો સમપાદ સમજાવે તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે

યાદોખીએ બનાવ્યું છે કે પાચમા ગણુ પહેલાની શરૂઆતની માત્રાઓ છોડી દઈએ તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે કોઈ કોઈ વખતે, જેકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે આપણા ગ્રન્થમા આવા એ ધ્યણો છે ૧.૨૬૦ (~ ~ / ~ ~ / ~ ~) અને ૨.૬૦ (~ / ~ ~ / ~ ~ .) આનાથી કલકુ ૧ ૧૩૦મા મળે છે એમા સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે

સમ અને વિપમપાદનુ માની લીધેલુ એકસરખાપણુ ટોઈપણુ રીતે તદ્દન સપૂર્ણ નથી કારણુકે બન્નેમા ખીજ ગણુની રજૂઆતમા નોંધપાત્ર તફાવત છે બન્ને પાદોમા એનુ મૂળ સ્વરૂપ - - એ પ્રમાણુ છે

તદુપરાંત વિપમપાદમા આપણુને અનેકવાગ - - - અને બે વખત - - મળે છે અને સનપાદમા ક્યારે ય - - - નથી મળતા પણ સાત વખત - - - - એટલે કે પહેલા ગણુ પછી ચતિવાળો ન ગણુ જે જ ગણુનો નિયત પર્યાય છે તે મળે છે આપણા ૧૦૬ વિપમ અને ૧૦૬ સમપાદના સપૂર્ણ આક્રમ્મો નીચે પ્રમાણુ છે

વિપમ	સમ
- - - ૮૯	૯૭
- - - ૧૨	૧ (૨ ૪ ^b)
- - ૨	—
- - - ૧	૭
અનિયમિત ૨ (- - -, જુઓ ઉપર)	૧ (૨.૧૬ ^b)

પશ્ચાતકાલીન આર્યાના ખીજ અને છટ્ટા ગણુમા જે ભેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણુનો ભેદ ઉપગ બતાવેલા મ્યળોમા છે, કારણુકે પ્રાચીન આર્યાના ખીજ અને છટ્ટા ગણુો અને પશ્ચાતકાલીન આર્યાના ખીજ અને છટ્ટા ગણુો એક સગખા છે

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણુોમા - - વધુ માનીતા છે કોઈ કોઈવાગ તેને બદલે - - - વપરાયા છે બાકીના સ્વરૂપો કા તો મ્વીકારાયા નથી અથવા એટલા ઓછા છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે શકા ઉત્પન્ન કરતા નથી

	પહેલો ગણુ	ત્રીજો ગણુ	પાચમો ગણુ	સાતમો ગણુ
- -	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
- - -	૩૯	૩૦	૩૬	૨૦
- - -	૧	૩	૧	૧
- - - -	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ઘણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ અન્યના પાદોની ભ્રષ્ટતાને લીધે છે. ૧ ૪^d, ૧ ૬^d અને ૨ ૩^dમા પમો ગણુ ખામીવાળો (- -) છે, પહેલા બે મ્યળોમા પાસાણિ ને પાસાણી એમ કદાચ વાચવુ ભ્રેષ્ઠ એ ૧ ૩^d ખરેખર ભ્રષ્ટ છે (જુઓ ટિપ્પણુ) ૧ ૭^dના અન્તે - - - / - - - (કહાહી) આવે છે ૨ ૪^bમા છટ્ટો ગણુ - - - છે, જે ઘણો જ શકાસ્પદ છે અને ૨ ૧૬^b તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે અન્યની શુદ્ધિ શકાને પાત્ર છે

ગ્રન્થ

(૧)

જે માયર ચ પિયર ચ,	વિગ્નહાઠ પુન્નસજોગ ।	
“એગે” સહિય ચરિમાસિ,	આરયમેહુણો વિવિત્તેસી ”	॥ ૧ ॥
સુદુમેર્ણ ત પરક્રમ,	છત્રપણ દ્વિત્વો મદા ।	
રગાયે તાઓં જાણિં સુ,	જહ લિન્સનિ મિકલુયો એગે	॥ ૨ ॥
પાને મિસં નિસીયતિ,	અમિસ્ત્રણં પોસવત્થે પરિહિતિ ।	
કાચ બહેં ચિ ઢમતિ;	ગાદુસુદ્ધુ ક્વલમ અણુવ્વણ	॥ ૩ ॥
સયણાડસણેહિં જેગેહિં,	દ્વિત્વો એગયા નિમતતિ ।	
એયાણિ ચેવ ને જાણે,	પાસાણિ વિરુવ-રુવાણિ	॥ ૪ ॥
નો તાસુ ચક્કુ સવંજા,	નો વિ ચ સાહસ સમખિજાણે ।	
નો સદિય પિ વિહરેજ્જા,	એવમપ્પા સુરક્કિલો હોદ	॥ ૫ ॥
અમન્તિય-ઉન્સવિય વા,	મિકલુ આયસા નિમત્તેતિ ।	
એયાણિ ચેવ ને જાણે,	સદ્દાણિ વિરુવ રુવાણિ	॥ ૬ ॥
મળવ્રણેહિં જેગેહિં,	કલ્હણવિણીયમ ડવગમિત્તાણ ।	
બદુ મનુલ્લેં માસતિ,	આણવચતિ મિન્ન કહાહિં	॥ ૭ ॥
સીહ જહા વ કુણિમેર્ણ,	નિન્મયમ્ એગચર તિ પાસેર્ણ ।	
એવ્ દ્વિત્થિયાઓ વ્વતિ,	સવુદ્ધ એગડંયમ્ અણગાર	॥ ૮ ॥

ભા.પાંતર

“જેને માટે મૈથુન યથ ધ્રુવ છે એવો અને એકાન્તની ઠંડાવાળો દુઃખદો, સિદ્ધ (શર્ધને) કરીરા ’ (એમ વિચાર કરીને) જે માના પિતા અને પૂર્વ(કુટુંબ)ના સગથોને ખોટી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પામે મીઠાઓલી સ્ત્રીઓ ટપટપણે અને ચોગપગસે આવે છે તેઓ (એવા) ઉપાયને બોલે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લખમી બન્યા (૧-૨)

તેઓ એકદમ પામે (ઓગ્રાઃ) જેમે છે, વાગવાર પુરુષોના વસ્ત્રો પહેડે છે, શરીરનો નીચેનો ભાગ ખનાવે છે અને દાઢ ઉંચો કરતા બગડા (૩)

કોઈકવાગ સ્ત્રીઓ તેને ધ્યન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમત્રે છે તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગદા (ભયર) પ્રદારના પાગ સમજ્યા (૮)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)મા નગર જેઠી નહિ, અને તેમના માહસમા સંમતિ પણ આપવી નહિ, તેમની સાથે કંઈ પણ નહિ આમ કંઈવાળી એ(સાધુ)ની બત સુગમિત ગહેગે (૫)

આમંત્રણ આપીને કે ખુશામન કરીને તેઓ ભિત્તને પોતાની બત સોંપે છે આ (આમત્રણ કે ખુશામનના) રાખીને તેણે ગદા (ભયર) પાગ સમજ્યા (૬)

અથવા મનને આધનાગ અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પામે જઈ ને મીઠા (વચનો) બોલે છે (અને) બતબતની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે (૭)

અને પછી રજાગ જેમ નેમિને (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે મમાવે છે પાનથી ગંધાએલા ટંચુની માફક તે (પૂટવા) દાદા મારે છે પણ તેમાથી છૂટનો નથી (૮)

અહ તત્ય પુળો નમયતી, રહકારો વ નેમિમ્ અણુપુલ્લ વ ।
 વદ્દે મિલ્લ વ પાસેજે, ફરતે ન મુલ્લવ તાહે ॥ ૧ ॥
 અહ સેડણુતપ્પઈ પચ્છા, મોલ્લા પાયસ વ વિસ-મિલ્લ ।
 એવ વિવેગમ્ આદાય, સવાસો ન કળ્લવ દવિલ્લ ॥ ૨ ॥
 તમ્હા ડ વજ્જણ્ણે રૂપી, વિસ-લિલ્લ વ કલ્લક નલ્લા ।
 ઓણ કુલ્લણ વસ-વલ્લી, આઘાણ ન સે વિ નિગ્ગથે ॥ ૩ ॥
 જે ઇયમ્ ડટ્ઠમ્ અણુ ગિલ્લા, અલ્લયરા હુ તે કુસીલણ ।
 મુલ્લવલ્લિણ વિ સે મિલ્લ, નો વિહરેલ્લ સહણમ્ રૂપીસુ ॥ ૪ ॥
 અવિ ધૂયરાહિ સુલ્લાહિ, ઘાહિ અલ્લવ દાસીહિ ।
 મહરૂહિ વા કુમારોહિ, સવલ્લે સે ન કુલ્લજ અણગારે ॥ ૫ ॥
 અલ્લુ નાલ્લણ ચ મુલ્લિણ વા, અલ્લિય દલ્લુ ઇયયા હોહ ।
 “ગિલ્લા, સલ્લા કામેહિ”, રલ્લણ-પોલ્લણે મણુસોડલ્લિ !” ॥ ૬ ॥
 સમગ્ગ વિ ડલ્લુ ડલ્લાસીણ, તત્થ વિ તાવ ઇમે કુલ્લવલ્લિ ।
 અલ્લુ મોયળેહિ નલ્લેહિ, રૂપી-ડોલ્લ-સલ્લિણો હોલ્લિ ॥ ૭ ॥

અયય નિર્ભય અને એડલા ડગ્ગાગ સિલ્લને જેમ મડેલા પગુવડે (લોકો બાધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સયમી અને એડલા ડગ્ગાગ સાધુને પાસવડે બાધે છે (૮)

પછી વિપમિલિત દૂધપાક ખાઈને (જેમ કોઈ પગ્ગાય) તેમ તે પાછળથી પગ્ગાય છે એ રીતે એકાંત સ્ત્રીકાળે સાધુને (૯) માટ (કુલ્લ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિપથી ખગડાયેલા કાટા જેવી બાલ્લીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ જે ઓગ્ગની ઇત્તા કુલ્લને વાવની ગલ્લેનાર છે તે પણ નિર્ભય રહેવાતો નથી (૧૧)

જેઓ આવી લિલ્લાના લોભી હોય છે તેઓ કુસીલો (ખરાબ ચારિત્રવાળા) પેકીના જ કેટલાક છે ઉત્તમ તપ ડગ્ગાગ લિલ્લુએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ડગ્ગુ નહિ (૧૨)

અનાગાગ (વગ્ગલિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રાઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉંમરની કે કુવાળીઓ સાથે પગિય ન કરવો (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે લળતો જોઈને) સગાવડાલા તથા મિત્રોને પણ કોઈકવાર માફ લાગે છે* (અને કહે છે કે—) હં લોભી, વાસનાઓમા આસકત ! તુ ય (સામાન્ય) માણસ છે—જે તું (સ્ત્રીઓનું) ગલ્લણ અને પોપણ ડરે તો (૧૪)

ઉદાસીન ધમણુને પણ જોઈને કેટલાક તેના પગ ગુલ્લે થાય છે અયય (સાધુને) લોગ્ગન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમા (ચાગિય) દોષની રાકા કડે છે (૧૫)

૦ ‘અને ન જમતુ જોઈને સગાવડાલા કે મિત્રોને પણ એકાંત વખતે (મનમા વિચાર) થઈ આવે છે’—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુમંગલ લાગે છે

“કુચ્ચતિ મયય તાહિં, પન્નમદ્ધા સમાહિ-સોમેહિં ।”
 તમ્હા સમણા ન નર્મતિ, આય-હિયાઈ સનિનેજ્ઞાઓ ॥ ૧૬ ॥
 વહવે ગિહાઈં અવહદુ મિન્સીમાવ પલ્લુયા ઇયો ।
 ધુવ-મગમ એવ પવયતિ-, વાવા વીરિય કુર્સાલણ । ॥ ૧૭ ॥
 મુદ્ધ રવડં પપિસાણ; અહ રહસમિ દુકકડ કચેડ ।
 જાણતિ ણ તહાવિ વિયા, “માડલ્લે મહાસદે-અયં” તિ ॥ ૧૮ ॥
 સયં દુક્કડ ચ નો વચ્ચ, આટ્ટો વિ પ્યક્થઈ વાલે ।
 “વેયા-ગુલીટ મા કાસી”, ચોદ્ધજ્જનો ગિલાહ સે મુલ્લો ॥ ૧૯ ॥
 ઠસિયા વિ ઇત્થિ-પોનેસુ પુરિસા ઇત્થિ-વેય-સેવદન્ના ।
 પળ્ણા-સમન્નિયા વુ-પ્પગે, નારોણ વસ વસ સવક્કસતિ ॥ ૨૦ ॥
 અવિ હત્થ-પાદ-છેજ્ઞાઈં, અદુવા વદ્ધ-મસ-સવ્કતે ।
 અવિ તેયસા-મિત્તવળાઈં, તચ્છિય લાર-સિંચળાઈં ચ ॥ ૨૧ ॥
 અદુ કળ્ણ-નાસ-છેજ્ઞાઈં, કટ-ચ્છેડળં તિતિક્કસતિ ।
 ઇહ એત્થ પાવ-સનત્તા, ન ચ વતિ “પુળો ન કાહં” તિ ॥ ૨૨ ॥

“સમાધિયોગથી બ્રાહ્મ યજ્ઞ ને તેઓ તે(શ્રી)ઓ અથે પચિત્થ કરે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના બધા માટે શ્રીઓ સાથે એક આસન પર એસતા નથી (૧૬)

વણા ધરોમા બળ છે (૧), કેટલાક મંથુનનું સેવન કરે છે (અને જતા) ધ્રુવમાર્ગની વાનો કરે છે વાનો કરવી એ ખગલ આગ્નિવાળાઓનું બેર છે* (૧૭)

પરિપક્ષોમા પવિત્ર (શબ્દોની) ગર્જના કરે છે, ત્યારે એકાતમા દુઃકૃત્યો કરે છે જતા ય ગણા માણુઓ એને ઓળખી કાટે છે કે, “આ ધુનાગે અને મહાન શક છે” (૧૮)

અને બને (પોતાનું) દુઃકૃત્ય કહેતો નથી અને ત્યારે એને ખતાવવામા આવે છે ત્યારે એ નાદાન બાણુશા ફેરે છે, અને ત્યારે એને ગિખામણુ આપવામા આવે છે કે “શ્રી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીન” ત્યારે ખૂચ ગ્લાનિ પામે છે (૧૯)

શ્રીઓનું પોપણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ શ્રીવેદને સારી રીતે બાણુ છે તેવા પુરુષો પણ—અને પ્રજાપુત્ર પણ કેટલાક (હોટો) શ્રીઓને વશ થઈ બળ છે (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માસ હિતગરી નાખવું, અગ્નિમા તપાવવું અને ધામા છાગનું સિચવું (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (શ્રીઓ) સહન કરે છે જતા—અહીં (આ હોટમા) પાપથી દુઃખી થતા જતા—“હું કરી નહિ કરું” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી (૨૨)

* વધારે સારો અર્થ

ખરાબ આગ્નિવાળાઓનું બેર વાલીમા દોષ છે (સરખાવો વાલિ વર્ચ દિવ્યાનામ્ ।)

એવ પિ તા વદિત્તાણ, અદુવા કમ્મુણા અવકરેંતિ ।
 સુયમ્ એયમ્ એવમ્ એગેસિં, इत्थी-वेदे वि हु सुयक्खाय ॥ २३ ॥
 અન્ન મળેણ ચિંતેંતિ; વાયા અન્ન ચ, કમ્મુણા અન્ન ।
 તમ્હા ન મદ્દહે મિક્કલૂ, ગ્હુ-માયાઓં इत्थिओ नच्चा ॥ ૨૪ ॥
 જુગ્ઠં સમણ વૂયા વિ ; “ચિત્ત્વ અલકારગાણિ પરિહિત્તા ।
 વિરયા ચરિસ્સ-અહ લૂહ; ધમ્મમ્ આદ્ધલ્લ ણે, મયતારો” ॥ ૨૫ ॥
 અદુ સાવિયા-પવાણે ; “અસિ સાહમ્મિણી ય સમણાણ ।”
 જડ-કુમે જહા ઉવ્વજોઈ સવામે વિદૂ વિ સીણ્જા ॥ ૨૬ ॥
 જડ-કુમે જોઈ-ઉવગૂદે, આસુડમિતત્તે નાસમ્ ઉવયાઈ ।
 એવ્ इत्थियहि अणगारा, સવાસેણ નાસમ્ ઉવયતિ ॥ ૨૭ ॥
 કુચ્ચતિ પાવગ કમ્મ, પુટ્ટા વ્ એગે એવમ્ આહસુ- ।
 નોડહં કરેમિ પાવ તિ, “અકે-સાદ્ધણી મમ્-એસ” ત્તિ ॥ ૨૮ ॥
 વાલસ્સ મદ્દય ત્રિદ્ધય, જમ્ અવકઠ અવજાણઈ મુત્તજો ।
 દુગુણ કરેઠ મે પાવ, પૂયણ-કામએ વિસ્સ અન્નેસી ॥ ૨૯ ॥
 સલોક્કણિજ્ઞમ્ અણગાર; આય ગય નિમત્તણેણાડ્ઠહુ ।
 “વત્થ વ, તાય! પાય વા, અન્ન પાણગ પહિમ્માહે ।” ॥ ૩૦ ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કહીને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનુ આચરણ કરો સ્ત્રીવેદના જે ખરેખર કહેવાયુ છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાલકયુ છે (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે, માટે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી બનણીને લિપ્તુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે “બતગ્નનના અલકારોનો ત્યાગ કરીને હું સસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનુ આચરણ કરીશ, હે ભદ્ર, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો” (૨૫)

અથવા ત્રાવિકાના બહાના નીચે “હું શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનુ આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે) (સ્ત્રીઓ) સાથે ગૃહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પામે ગળવામા આવેલ લાખના ઘડાની માફક નાશ પામશે (૨૬)

અગ્નિથી ઘેગયેલી અને તપેલી લાખનો ધડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૃથ્વિમા આવે ત્યાં આ પ્રમાણે કહે છે “હું પાપ કરતો નથી, આ તો માગ ખોળામા સૂતી છે” (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુઃકૃત્યને વારવાર નકારે છે આ રીતે એવકુ પાપ કરે છે માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધરે છે (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની બતને અર્પતા (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે, “હે તાત, વસ્ત્ર કે પાત્ર કે અન્ન અથવા પીણાનુ ગ્રહણ કરો (૩૦)

નીવારમ્ એવ મુજેજા, નો ઢચ્છે અગારમ આગતુ ।
વઢે વિમવ-પાનેહિ, મોહમ્ આવજઈ પુળો મદે ॥ ૩૧ ॥

(આ પ્રસોલનોને) તેણે માત્ર નીવાર (પુકકગેને લાકગમા નાખવા નીવાર વપગાય છે) સમજવા*
ધરમા આવવાની ધરગ કરી નહિ, (કાગથુકે બે એ તેમ કરગે તો) વિપયોના પાનમા ગધાયેલો તે
નાદાન કરીથી મોહમા પડગે (૩૧)

* “ તેણે નીવાર ન ખાવા ” (મુજ્જેન્ના = મુકાન) એટલે કે ગગથમા ન રહેવાનુ પમદ કરવુ

— અનુવાદક

(૨)

ધોએ સયા ન રજેજા, મોગકામી પુળો વિરજેજા ।
મોગે સમગણ સુગેહ, જહ મુજતિ મિક્કુણો એગે ॥ ૧ ॥

અહ ત તુ મેદમ આવજ, મુચ્છિય મિક્કુ કામ-મ-એવદમ્ ।
પલ્લિમિદિયાર્ણે તો પચ્છા, પાદ-ઉઢઢુ મુદ્ધિ પહ્ણતિ ॥ ૨ ॥

“ જહ કેસિયાર્ણે માઅર્ણે, મિક્કુ, નો વિહરેજ સહણમ્ ઢયીએ ।
જેસાણિ વ્ અહ હવિત્સ, ન-અન્નત્વ મપ વરેજ્જાસિ ” ॥ ૩ ॥

અહ ણ સે~ હોદ ઉવલ્લદે, તો પેસતિ તહારુવેહિ ।
“ અલાઝ-ચ્છેઈ પાહેહિ, વગ્ગુ-ફલાઈ આહરાહિ ” તિ ॥ ૪ ॥

“ દારુણિ સાગ-પાગાએ, પજોઓ વા મવિસસઈ રાઓ ।
પાયાણિ મે ગ્યાવેહિ, એહિ ય તા, મે પિદમ્ ડમ્મદે ॥ ૫ ॥

ભાષાંતર

મકકમ (માધુએ) ડ્યાગય પ્રેમમા પડતુ નહિ, બે એને (વિપય) ભોગની ઢામના થાય તો એણે
કરીથી વેગગ ડગવવો અમણોના ભોગો સાભળો જેથી (અમગ્ગય કે) કેટલાક સાધુઓ જેવી રીતે ભોગો
ભોગવે છે (૧)

વાસનાથી વેગાયેલો કોઈ મર્મ માધુ વ્યાગે (નિયમ) ભગ કરે છે ત્યાગે સ્ત્રી એને પછી ટપડો
આપે છે એને પગ કીચડીને માયા પર લાન મારે છે (૨)

“ બે (માથે) વાળ હોવાને કાણુ મુન સ્ત્રી સાથે તુ નહિ રહે તો નુ માગ ગાળનો લોચ કરીગ,
પણુ માગ મિત્રાય ખીજે ડ્યાય તુ ગદી ગરીશ નહિ ” (૩)

પડી ન્યાગે એ લયમા આવી ગય છે ત્યાગે એને નીચે પ્રમાણે કામે મોડલે છે :

“ તુમડુ ડોચવાનો (નોયો) લઈ આવ, મુદ્ગ ડળો આપ્પી આવ ” (૪)

“ સાકલાડ ગધવા મારે અથવા ગરે પ્રકાશ મારે લાકગ લઈ આવ; માગ પગ ગી આવ
આવ ગગ માગે ગગો ચોળી આવ ” (૫)

વત્થાણિ મેં પહિલેહેહિ,	અન્ન પાણ ચ આહરાહિ” ત્તિ ।
“ગધ ચ રઔહરણ ચ;	કાસવગ ચ સમણુજાણહિ” ॥ ૬ ॥
અદુ “અજણિં અલકાર,	કુલ્લયય ચ મે પયચ્છાહિ ।
લોહ ચ લોહ-કુસુમ ચ,	વેણુ-પલાસિય ચ ગુલિય ચ ॥ ૭ ॥
કુદ્ધ તગર અગર ચ,	સપિદ્ધ સમ ઉસીરેણં ।
તેહ્હ મુહાઽમિલિંગાય,	વેણુ-ફલાઈં સન્નિધાણા ॥ ૮ ॥
નદીચુણગાઈં પહરાહિ,	છત્તોવાણહ ચ જાણાહિ ।
સત્થ ચ સૂવ-છેજ્જાણ,	આણીલ વત્થય રયાવેહિ ॥ ૯ ॥
સુફણિં ચ સાગ-પાગાણ,	આમલગાઈં ઉદગહરણ ચ ।
તિલ-કરણિમ્, અજ્જન-સલાગ;	ધિસુ-વિહૂણય વિજાણેહિ ॥ ૧૦ ॥
સંદાસગ ચ ફણિહ ચ,	સીહલિ-પાસગ ચ આણાહિ ।
આદસગ પયચ્છાહિ,	દત્ત-પક્કલાલ્લ પવેસાહિ ॥ ૧૧ ॥
પૂગાફલ-તત્તોલ ચ,	સૂઈં-સુત્તગ ચ જાણાહિ ।
કોસ ચ મોય-મેહાણ,	સુપ્પ-ઉક્કલ્લગ ચ ચારગલ્લ ચ ॥ ૧૨ ॥

“મારા વસ્ત્રોની કાળજી ગ્રાખ; ખોરાક અને પાણી, મુગધિ દ્રવ્યો અને (સાક્રસ્ટ્રી માટે) પીંછી લાવી આપ, અને મને હનન પાસે જવા દે ” (૬)

અથવા “મને મેંશની ડાબી, અલકારો, વીણા (૧) (કકાવટી ?) લોઢનો પાવડર અને લોઢફલ, વેલુપક્ષાસિકા અને ગોળી લાવી આપ ” (૭)

“કુદ્ધ, તગર-ભૂટ્ટી અને વાળાની સાથે પીમેલુ અગરુ, મોંઢે લગાડવા માટે તેલ, અને આ બધી (વસ્તુઓ) મૂકવા માટે વાસના નાના ટેપલ લાવી આપ ” (૮)

“મને ઓઠ ગ્રવાનો પાવડર, છત્રી, જોડા, અને શાક સમારવાની છરી લાવી આપ માગ વસ્ત્રોને ભૂગ ગી આપ ” (૯)²

“શાકલાજી રાધવાનુ વાસણુ, આમળા, પાણી ભરવાના વાસણો, ચાલ્લો કરવાની સળી, મેંશ આજવાની સળી અને પળો લાવી આપ ” (૧૦)

“(વાળ ખેંચી કાઢવા માટે) ચીપીઓ³, કાસકો અને વાળ બાધવાની રીંગન લાવી આપ અરીસો લાવ અને દાત-ખોતરણી આણી આપ ” (૧૧)

“સોપારી અને પાન તથા સોય-દોરો લાવી આપ પેશાબ કઢવાનુ વાસણુ, મુપકુ અને જાખળ અને ખાગે ગાળવાનુ વાસણુ લાવી આપ ” (૧૨)

૧ “ગળી કરી આપ ” ગળી કરવાનો રિવાજ તે સમયે હજી ખરો ? —અનુવાદક

૨ રાધવામાં વપરાતી ‘સાણસી’ એવો અર્થ પણ યોગ્ય લાગે છે —અનુવાદક

વદાલંગં ચ કરગં ચ,	વચ્ચવરં ચ, આડસોં, ણાહિ ।	
સરપાદગં ચ જાયાણ;	ગોરદ્વગં ચ સામણેરાણ	॥ ૧૩ ॥
ઘટ્ટિગં ચ સન્ઢિદિમયં ચ,	ચેલ-ગોલં કુમાર-ભૂયાણ ।	
વાસ સમમિયાવન્ન,	આવસહં ચ લાણ મત્તં ચ	॥ ૧૪ ॥
આસદિયં ચ નવ-મુત્તં,	પાડહ્લાઈં સકમ્-અટ્ટાણ ।”	
અદુ પુત્ત-દોહલ્ અત્થાણ,	આણપ્પા હવતિ દાસા વ	॥ ૧૫ ॥
“ જાણ ફલે સમુપ્પન્ને,	ગેહસુ વા ણ અહવા જ્ઞાહિ’ ।	
અહ પુત્ત-પોસિણો એગે,	માર-વહા હવતિ ડહા વ	॥ ૧૬ ॥
રાઓ વિ ડહિયા સતા,	દારગ સટવતિ ઘાટં વ ।	
સુહિરંમણા વિ તે સતા;	વચ્ચ ઘોવા હવતિ હમા વ	॥ ૧૭ ॥
एव वृहहिँ कय-पुल्ल,	भोग् अत्थाएँ जेऽमियावन्ना ।	
दासे मिए व पेने वा,	पसु-भूए व ने न वा केई	॥ १८ ॥
एय खु तासु वेत्तप्प,	सवास सयव च वज्जेज्जा ।	
तज्ज-जाइया इमे कामा,	वज्ज-कग य एवम् अकखाया	॥ १९ ॥

‘ (પૂત્ર માટે) તાત્રપાત્ર અને ડરવડો લાવી આપ મહેરબાન ! દટ્ટણુ જનન આપે (આપણા) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનડા ત્રમણુ માટે યજ્ઞદ્વાકુ લાવ ” (૧૩)

“ નાનડડી ડોલ, નગારડે અને ચીંથરાનો દડો આપણા કુવગ્ગાહેમ માટે લાવ વર્ષાન્તુ આવી રહી છે, મક્કાની અને અનાજની તપાસ કર ” (૧૪)

“ ખુરશીને નવી પાટી લગાડ, ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ ” વળી પુત્ર (મેળવવા માટે) ગલિણી સ્ત્રીના દોહડની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની માફક દુકમ કરવામા આવે છે (૧૫)

“ (આપણા જીવનના) કળરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પામે) જોડી દે ” હવે કેટલાક પુત્રનું પોપણ કંઈ છે તેઓ હાંડની માફક ભાર વહે છે (૧૬)

ગરે પણ ઉડીને ધાર્મની માફક જોકરાને જીંધાડે છે ખૂબ શરમ આવવા છતાં તેઓ ધોળીની માફક કમડા ધુએ છે (૧૭)

ભોગ ભોગવતા જે ઉપાધિમા પડ્યા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કૃત્ય છે એવા લોકો શુદ્ધામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જનવર જેવા કે પંક્તિ ડર્ષ જ નહિ એવા હોય છે (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈનરુ, સહવાસ અને પગિય (એ યજ્ઞાનો) ત્યાગ કરવો નેઈએ (કારણકે) એમ કહેવાય છે કે આ અર્ધી વાસનાઓ એમનામાથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્ત્ય કર્મ કરાવે છે (૧૯)

૩ ઘટ્ટિગ = વગાડવાની ધરિયાળ, અને સિદ્ધિમ = એને વગાડવાનો દાડીઓ (ન ની મોગરી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે —અનુવાદક

૪ અપરશ — “ નવી પાટીરાળી ખુરશી લાવ ” —અનુવાદક

“एय भय, न सेयाय”, इह से अप्पग निरुभित्ता ।
 नो इत्थी, नो पसु भिक्खू; नो सयँ पाणिणा निल्ज्जेजा ॥ २० ॥
 सुविसुद्ध-लेसेँ मेहावी; पर-किरिय च वज्जए णाणी ।
 मणसा वयसा काएणँ, सव्व फासे सहेज्ज अणगारे ॥ २१ ॥
 इच्च एवम् आहु से वीरे, धुय-राए धुय-मोहेँ से भिक्खू ।
 तम्हा अज्झत्त-विसुद्धे, आमोक्खाए परिव्वएजासि, त्ति वेमि ॥ २२ ॥

“आ भय छे अने ऐ इत्थाणुइररी नथी” ऐभ मानीने पोतानी जतने झणूमा राभीने, साधुऐ श्रीने के (स्त्रीग्नतीथ) पशुने के पोतानी जतने हाथथी अइधु नहि (२०)

अत्यन्त विशुद्ध आरिन्धवाणा, शुद्धिमान अने जानी ऐवा ऐले पागडाना डामो वनर्थे डग्वा अने भन, वयन अने कर्मथी यथा पाशो सडन डग्वा (२१)

ऐले राग अने मोह छोडी दीधा छे ऐवा (भडा) नीः साधुऐ आ प्रभाले डल्लु छे तेथी तमे (पणु) मोक्ष प्राप्त थता सुधी पवित्र आत्मावाणा थर्धने करे आ प्रभाले डु डल्लु छु (२२)

Critical Apparatus—समीक्षा सामग्री (१)

- 1b ०जहाय दी०, वै०, है०, (यू० ‘विप्रपाय’)
 d विवित्तेसु दी० (पाठ ०त्तेसी) वै०, है० (०त्तेसी अ० ध०)
- 2a परिक्रम्य दी० (पणु दी०—पराक्रम्य) वै०, है०
 परिक्कम्मा ध०
 b इत्थीओ है०
 c उव्वाय पि ताड (अशुद्धोप—ताड) जाणसु दी०, वै०, उवाय पि ताड जाणसु है०, (जाणिसु अ० ध०) जाणति ता उवाय च यू० (दी० अने वै०ना उव्वाय । अने अनपेक्षित अद्यतनरूप जाणिसु ऐ ऐ पाठोने छः अने व्याकरणनी दृष्टिसे व्यवस्थित करवानो योक्त्रो प्रयत्न)
 d जहा दी०, वै०, है०, यू०
- 3c अधिविदसेति यू०
 d वाह उ० दी०, वै०, है०
 वाहु उ० यू०, वाहुद्ध० ध० (वाहुमु० अ०)
 अमुव्वने दी०, अणुव्वने है०
- 4b इत्थाओ है०, इत्थी यू०
 निमतति दी०, है०, (०तति यू०)
- 5a तासि यू०
 b (समनुजानीयात् यू०)
 c महिय दी०, वै०, टै०, मच्चिय यू० (महिय अ० ध०)
 d अप्पा रसितु मेउ यू०
- 6a उरमविया भि० दी०, वै०, ०य भि० टै० (उरमविय वा अ० ध०), ओमविय वा अने ओसवियाण यू०
 b निमतति दी०, है०, ०तति यू०
 c जाणि यू०

7d આળવાયતિ દં શામતિતેન અં

8a જરા ચ દેં પવન્વિયાઽ ઈં પવત્વિયાઽ દેં પવન્વિયા ણં પવતિય શ્રીં, દેં, પવત્ય વં

9a નમયતિ દેં, ચૂં

b ધેનિ આણુપુચ્ચાણ શ્રીં, વં, ધેનિ આણુપુચ્ચી અં, દેં

c વદ્ધે વં ધન્તે વિ શ્રીં વં, દેં, મુન્નતા અં, તાણિ દેં

10a નપ્પટ શ્રીં, દેં મ પુત્તપત્તા ણં

c વિવાગમ અપિન્ના વિવેગ શતિ ચેવ ભવતિ ણ વવેગમ આતાત ણં, આધાગ : વં

d ન વિ કં શ્રીં, વં, દેં, ન કં અં ઈં, મયાસા ન કયત ણં

11b ન્તિત્ત ચ દેં

c બોયે ચૂં, ડપ દેં, કુલ્લાણિ શ્રીં, વં, દેં, ચૂં

d અપાતે શ્રીં, દેં, િતિ ચૂં

12a પ્યમ ડટ શ્રીં, વં, દેં પવન્ ણ્છ ણં અન્નયા ણતિ કુ વં અન્નયા હુનિ કુ શ્રીં, દેં અન્નયા ડ તે કુ ચૂં

d વિહરે મહં શ્રીં, વં, દેં

13a રાણિ ચૂં

b પાનાંહિ શ્રીં, દેં

c મહનાણિ શ્રીં, દેં, મહનાહિ ચૂં

d મે ન અં, ઈં

14a ણાણ દેં, અટ નાનાંણ ચ ગુર્યાંણ ચ ણં ગુર્યાં વા શ્રીં, વં, દેં

b પ્ગતા હોતિ શ્રીં, હોતિ દેં

15a પિ અંભા નથી ચૂં પાઠ ડગ્ગમાણિ

c અટ્ટવા શ્રીં, વં, દેં, અટ્ટ વા અં (ચં અટ્ટ ભોં)

d ડોસ મં શ્રીં, વં, દેં (ડોસમં ચૂં)

16cd ચૂં શ્રીંનો પાઠ તત્ત્વા સમણા ડ જહાણિ અદિતાએ મન્નિમન્નાઓ

d મન્નિમેન્ના અં ઈં

17a ગિહાણિ ચૂં

b (પન્થુયા ણે અં, ઈં), પત્થુયા ય ણે શ્રીં, વં, પત્થુયા (પણતા) ય ણે દેં, પાળતા અં પળ્યા ચૂં

c પવ આનિતુ ચૂં

18a રવતિ શ્રીં, વં, ચૂં

b રહસન્નિ શ્રીં, વં, દેં, ચૂં, કર્ણતિ શ્રીં, વં, દેં કુણતિ અં કરેતિ અને કરેણ સિ ચૂં

c તહાવિહા શ્રીં, ંવિયા ઈં દેં, ંવિદા અં, ંવિઙ્ગ વં, ંવેતા ("તયા વેદા અનન્તિ") ચૂં શ્રીં, અં અને ઈં શ્રીકામા 'તયાવિદસ'ને શ્રદ્ધે 'તયાવેદાસ' પાઠ આપે છે

19a ન વયઃ વં, ન વદતિ શ્રીં, દેં, સય ડુક્કર અવન્તે ચૂં

b વિ પકં વં, વિ પત્થતિ શ્રીં, દેં

c વેદાસુવાયા ચૂં

20a બોનિયા શ્રીં, વં, દેં (ડમિયા અં ઈં) ડમિયા . પોમેદિ ચૂં

b મેયજ્ઞા વં, દેં

d ડવળામિતિ ચૂં

- 21a अदु हत्थं थू० पायछेयाण वै०, छेदाए दी०, च्छेदाय है०
 c अउ ते० थू० ०हितवणाइ थू० ०मितावणाणि दी०, वै०, है०
 d भत्थिय खा० है०, ०णाई य वै०
- 22a ०नामछेय वै०, ०णामच्छेद दी०, है०, ०नासियाछेज्ज थू०, णामच्छेज्ज ध०
 b तित्तिक्खतो दी०, तिइक्खतो वै०
 c इति दी०, थू०, है०भां अक्षाव
 d न वेति वै०, काहिति दी०, वै०, है०
- 23a एय वइत्ताण वै०
 b अह पुण कम्मणा थू०
 c सुयमेव थू० सुतम् एतम् एवन् दी०, है०
 d वेदे ति हु दी०, है०, वेय त्ति हु वै०, वेदे वि हु थू०, वेदे वे हु ध०
- 24a चित्तेति दी०, है०
 b अन्न वायाइ थू०
- 25a वूया य थू०, ०याओ ध०
 b ०कारवत्थगाणि दी०, वै०, है०
 c रुक्ख दी०, वै०, है०, लइ ध० मोण थू० (लह थू०)
- 26a पवादेण थू०
 b अहम् अमि दी०, वै०, है०
 d विऊ वि वै०
- 27d नामणम् उवेति थू०
- 28b आहिंसु दी०, वै०, है० (थू० आहस्युरिति)
 c नाह थू०
- 29a वित्थिय थू०, वीय दी०, वै०, है०
 b ज च कढ अ० दी०, वै०, है०
 c ०कामो दी०, वै०, है० (०कामण थू० ध०)
- 30b ०तणेणाइसु दी०, वै०, है०, आइसु त्ति आहु थू०
 c वट्ठ च ताइ दी०, वै०, च ताय है०, च ताति पात थू०
- 31a एव दी०, वै०, है० (एव थू०)
 b अगारम् आगतु इति अगारत्त्व अथवा आगारम् आवत्त थू०, अगारम् अवाट्ठ ति पाठातरसभव थू०
 c विसयदमेहि थू०
 d आवज्जाति मदो थू० आगच्छती थू०

(२)

- 1a थू०, मन् ०ज्ज,
 b थू० ज्ज,
 c थू० मोगे मण्णाण
- 2a थू० त दु, वै० भेय,
 b थू० कामेसु अतिअट्ठम्
 c थू० ०दियाण,
 d थू० मुद्धाण पण्णाति

- 3a ધ્રો, વૅ, દેઁ કેમિયા ણ મપ મિં (યૂઁ કેમિયા ણ મપ મિં), અઁ, ઁઁ કેમિયા મપ
b ધ્રો, વૅ, દેઁ વિન્ને (યૂઁ વિન્ને)
c ધ્રો કેત્તાવિ હ, વૅ, દેઁ કેત્તાવિ હ અઁ, ઇં, કેત્તાવિ વિ હ, યૂઁ કેમે વિ અઁ, ઇં ંવિમુ
- 4a દેઁ ન હોદ, ધ્રો વૅ, દેઁ ંલદે (યૂઁ ંલદે)
b યૂઁ તત્તાં ણ દેમેત્તિ, અઁ દેમેત્તિ, ઇં ણત્તિ
c ધ્રો, વૅ, દેઁ ંલદે, વૅ ંલદે, d યૂઁ ંલદે
- 5a યૂઁ ડામ્માણિ અગ્ગમાા વા
b યૂઁ ંમ્મિ
c ધ્રો દેઁ, યૂઁ ધાતાણિ ય મે વૅ ધાયાણિ ય મે
d ધ્રો, વૅ, દેઁ ંદિ તા મે પિટ્ટિ ડોમ્મે, યૂઁ ંદિ ડોમ્મે મે પિટ્ટિ ડોમ્મે (અઁ, ઇં ંદિ ય તા)
- 6a ધ્રો, વૅ, યૂઁ ંતિ ય મે
b યૂઁ ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ, c ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ, d યૂઁ ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ
- 7a યૂઁ ંતિ
b ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ, c ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ, d યૂઁ ંતિ યા વા ંહપ્પહિ, દેઁ ંપાહ
- 8a યૂઁ કોટ્ટ ધ્રો, વૅ, દેઁ તાગ વ અગ, અઁ, ઇં, તાગ વ અગ વ (યૂઁ તાગ વ અગ વ)
b ધ્રો, વૅ, દેઁ મન્ન ડે, અઁ મન્ન ડે (યૂઁ મન્ન ડે)
c વૅ મુહમિલ્લાપ, ધ્રો દેઁ મુહમિલ્લાપ, અઁ મુહમિલ્લાપ ઇં મુહમિલ્લાપ, ંતિ મુહમિલ્લાપ
d યૂઁ મેલુ, વૅ મન્નિઠાગપ
- 9a ધ્રો, વૅ, દેઁ, યૂઁ પાહરાહિ, અઁ પહિ (ઇં પહિ)
c ધ્રો, વૅ, દેઁ ંલ્લેજાપ, યૂઁ ંલ્લેજાપ
d ધ્રો, વૅ, દેઁ આગીલ વ વૅ
- 10a યૂઁ મુક્કિતિ સાગયાતાપ અને મુક્કિતિ
b ધ્રો, વૅ, દેઁ ંદાહરણ, યૂઁ ંદાહરણ અને ંદાહરણ
c ધ્રો, વૅ, દેઁ તિલ્લાક, યૂઁ તિલ્લાકમિત્ત અન્નિ મ
d ધ્રો, વૅ, દેઁ વિપુ મે વિ, યૂઁ વિપુ મે વિ ગિન્ના મમ . અઁ વિમિ
- 11b અઁ ંગાદિ નાહિલ્લામગ્ગ, યૂઁ મેહ અને નીહ
c યૂઁ આન્મ
- 12a ધ્રો દેઁ પૂયાપ્પલ્લવ, વૅ પૂયાપ્પલ્લવ, ધ્રો, વૅ, દેઁ વ કાદી નાખે છે (યૂઁ પૂયાપ્પલ્લવ વ અને પૂયાપ્પલ્લવ)
b યૂઁ મુહ લાપ્પાહિ ઉત્તમ
d ધ્રો, વૅ, દેઁ લાપ્પાહિ (યૂઁ ંલ્લા), અઁ ગોગલ્લાપ
- 13a ધ્રો, વૅ, દેઁ, યૂઁ વા, હ ધ્રોના કપિત પાદને અનુસરુ હુ
c ધ્રો, વૅ મરપાવ, દેઁ મરપાવ
- 14a યૂઁ વટિકન્નેહિ ંદિલ્લપ્પ,
c અઁ . વામ મનગાહિઆવ, યૂઁ વામ મમ મનમિ
d યૂઁ આદમહ નાગાહિ મ

- 15c ચૂં અડ, અં પુત્તરસ ઢોહં,
d ડીં, વૈં, ટેં ઢાસા વા
- 16b ધં વા ણ (ચૂં ણ્મ તે ગેપ્પહાહિ વ છઠ્ઠેહિ વ ણ)
c ડીં હેં અહ પું,
d ચૂં ભારવાહો ભવતિ ચરુદો વ
- 17c ડીં વૈં હેં સુહિરામં, ચૂં સુહિરિં (અં ધં સુહિરીં)
- 18a હેં કણ્પું, ચૂં કઠ્ઠું
c ડીં હેં મિશ્વ (અં ધં મિષ્વ), ચૂં પગ્મે વા
d ડીં હેં ભૂતેવ, ચૂં ભૂતા
- 19a ડીં વૈં હેં ઇવ સુ (પરતુ ડીંની ટીકામા ઇતત્ અને અં ધં ઇય !) ચૂં ઇવ અને ઇય, ડીં વૈં ટેં
વિન્નપ્પ, ચૂં તાસિ વેનદ્ધ અને વેણપ્પ
b ડીં વૈં હેં સયવ સવાસ
c ડીં વૈં હેં અક્કાણ (પણ ડીંની ટીકામા આલ્યાતા, અં, ધં અક્કાયા)
- 20a ચૂં મયણ્ણ,
c હેં ચૂં ઇત્થિ,
d ડીં સય
- 21a ચૂં ેસ્સે,
d ડીં વૈં હેં ફાસમહે અળં
- 22b ટીં ધુઅરણ ધુઅં, વૈં ધુઅરણ, હેં ધુઅરણ ધુઅં અં ધૂતરણ
d ડીં વૈં ટેં ગુવિસુદ્ધે આમો, સાં વિહરે આમુવજાણ, હેં પરિવ્વજ્જાસિ પછી કૌસમાં વિહરે આમુવજાણ
ઉમેરે છે

ટિપ્પણ (૧)

(યાં યાકોબી શું શુશ્રિંગ)

- 1b પરપરા પ્રમાણે વિપ્પજહાય એ સખધક ભૂતકૃત છે તેથી 'જે' થી શરૂ થતા ગૌણ વાક્યમાં મુખ્ય ક્રિયાપદ આવતુ નથી વિપ્પજહાઙ (વિપ્પજહાતિ) એમ સુધારવાથી ક્રિયાપદ મળી જાય છે યની કરવી એ માન નોહણીનો જ પ્રશ્ન છે
- c ટીકાકારો ફરમાવે છે (અને અનુવાદકો રવીકારે છે) કે સહિણ નો અર્થ સહિતો જ્ઞાન-દર્શન-ચારિત્ર, સ્વરસે વા હિત સ્વહિત (ચૂં સહિતો જાણાદીહિ, આત્મનો વા હિત સ્વહિત) - એ પ્રમાણે કરે છે પણ આ પ્રકારના વૈકલ્પિક વ્યાખ્યાનો એમની લાચારી સૂચવે છે મારું સૂચન છે કે ઇમેડસહિણ (અથવા વધારે સાત-ઘન-અમહિણ ?) એટલે કે અમહિત એમ વાચ્ય આમ કરવાથી આગળ આવેલા ઇમે નો અર્થ સમર્થિત થાય છે અને અન્યમાં સાધુને એકલા અને એકાંતમાં રહેવા માટે જે વારવાર આગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બધ જોડે છે તાં ૧૧-૧-૬૫ના પત્રમાં પ્રો. આલ્સહોર્કે લખે છે કે ઉપરનું સૂચન 'સહિણ = (અ) મહિણ બરોબર નથી શુશ્રિંગની માફક 'સિદ્ધ' એવો અર્થ કરવો ચર્ચા માટે જુઓ પ્રો. આલ્સહોર્કે ઉત્તર-જ્ઞાણ studies, ઇન્ડો ઇરાનિયન જર્નલ, ૬ ૨, પૃ. ૧૨૧
- 2b સીલાક અને ચૂં મદ ને તત્સમ ગણે છે (જે અર્થ નીચે આગળ મળે છે) યાં આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે "ગમે તેવી સૂર્ય હોય તો પણ સ્ત્રીઓ નિપુણ બહાનાઓ દ્વારા તેની પાસે જાય છે" પણ આ અર્થ સંતોષજનક નથી આ અનુવાદને સુધારતાં શું મદા નો અર્થ 'ખરાબ ઇરાદા' થી એમ કરે છે મદાનો અર્થ અહીં મન્દ્રા થાય છે એમા મને જરાય શકા નથી ટીકાકારોને આ રાખેલા પ્રાચીન (વૈદિક) અર્થની ખબર નહોતી તેથી મન્દ્ર રાખેલા પ્રાચીન અર્થના અજ્ઞાનને કીધે-મન્દ્રમાણિન્ રાખેલ પાત્રીમાં 'મતમાણી' એવા ખોટો અનુવાદ થયો છે (જુઓ ્યુક્તર્થ Bemerkungen über die sprache des buddhistischen Urkanons § 167).

- 3a મિમ = ઋષપાટન એવો ચીલાનનો અનુવાદ ચોજ્ય છે પોમ (પીપ - ઉત્સવ, રત્ન ?) નો અર્થ મદિય છે ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવાં' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન છે ઓઁ આત્મજોઈ એમના ૧૧-૧-૬૫ના પદમાં પોસનો વિરોધ જુલાસો કરતા જણાવે છે કે પોસ = પુષ્ય પોમ શબ્દ અર્ધભાગધીમાં સચવાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાક્ષી રૂપ છે તે પાક્ષીમાં સારો રીતે મમર્ષિત થયેલુ છે
- d (- - - / - ને બદલે - - - એમ આવતો) હદ બતાવે છે કે શ્લોકને અતે પાઠ ખોટો છે તેથી સતોપકારક અર્થ અસાધ્ય અને છે [યાઁ- જેવી તે તેમની પાછળ લય (અણુચ્છે)] શુઁ-“તેમના વચ્ચે” ખસા મુખી પડે છે] બેનિયમના ભારતીય વિદ્વાના નિષ્ણાત ડૉઁ ડેલે (Deleu) આ પાદને 'વાદુમુદ્દુ કવચનુવર્ણ એમ મમથ વાણ = વાંચ (સઁ ન્યક્તિ) એમ ઘટાવે છે (પણ અણુ સાથે આ રૂપ જણીતુ નથી) આનો અર્થ આમ થાય “તેઓ હાથ ડાયા કે- છે અને બગવને પખો નાખે છે” આમ હતા અને અણુવાંચ એ રૂપ અઽપદ ન રહે છે
- 4d વિરુદ્ધ નો અર્થ પરપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'ભતભતના, ભાતભાતના' એવો છે પણ આ જ પ્રકારની પદ્ધિ 6 C-d માં આ જ પ્રમાણેનુ ભાષાતર અધુનુ બને છે ત્યારે પાઞ્ચસદમહાજ્ઞામાં આપેલા 'ખરાખ, કુસિત, વિરુદ્ધ, પ્રતિદુષ્ટ' આ અર્થો ઉપરથી વિરુદ્ધ = “ગદા, ખરાખ, ભયકર” એવો અર્થ અને સદર્શોમાં બગેબર ઘટ્ટો આધાર ૨-૩-૮ તથા વિટાર કરનારા સાધુ માટે વર્ચ્ય કરવાના બયકર દેશોના વિગેપણ તરીકે વિરુદ્ધવાણિ વપરાયુ છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે
- 6a ઝમ્મવિયા પાઠ ચ્વીકારીતુ તો બે સઁ બઁ દ્વતો થયે પણ પરપરા ંવિચન્ પાઠની તરફેણમાં છે
- d નાળિ શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનુ ઉપલક્ષણ છે (યાઁ ની પાઠપ્રીપ) એવુ માનવાની જગ્ય જરૂર નથી
- 7d ચૂઁ મેઢકરી કયા મિત્રકયા, ડીઁ મિત્રકયામાં રહસ્યાલપર્મસુનમમ્બર્દવેચોમિ । આ બને વ્યાખ્યાઓ નિરાધાર છે સરકૃત મિત્ર શબ્દનો અર્થ 'જુદ્દા, ગિરુત' પાણીના સર્દશમાં “ચુકત વહેણવાણ, ધસમસનુ” હત્યાદિ થઈ શકે છે આ ભતનો અર્થ વાણીના વિગેપણ માટે તદ્દન અપ્રસ્તુત નહિ ગણાય
- આજવચિત નો અર્થ અલગત આજવચિત થાય અને ચૂઁ, ડીઁ તથા યાઁ એ પ્રમાણે જ કરે છે નરમા શ્લોકમાં રચકારની ઉપમા સાથે નમયતિ નો પ્રયોગ બતાવે છે કે તુઁ એનો આનમયન્તિ (એને પોતાને માટે નમાવે ં) એવો અર્થ ક્રૂં છે તે બરોબર છે
- 8-9 આ બને શ્લોકોનો ક્રમ જ કામચલાઉ બદલી નાખ્યો છે આનાથી ૭d માં આવેલા આજવચિતનો હલ મા આવેલા નમયતિ સાથે ઓધો મમથ થાય છે એટલુ જ નહિ, પઁનુ સાથે સાથે જળમાં દસાયેલા સિંહની ઉપમાને દસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે તેથી હલ મા આવેલા જહા વ (= વા) નુ સમર્થન થાય છે
- 9b પ્રાકૃત અણુવચ્ચ અને અણુવર્ણના જેવા સરકૃતમાં પણ એ જ અર્થના અનુપૂર્વન્ અને આનુપૂર્વ્યા એવા બે ક્રિયાવિરોધણો છે પરપરા હદથી વિરુદ્ધ જઈને આણુવર્ણ ચ્વીકારે છે, ત્યારે હદની દૃષ્ટિએ અણુવચ્ચ નિ સદેહ વધુ બધ બેમે છે 'દૈઁ' અને 'અઁ' નો આણુવચ્ચ પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અસ જળવનો લાગે છે
- 8d જગત્તર તિ (= જિતિ) ને ંપિ (= અપિ) એમ મુધારવાનુ પ્રયોજન આભાવિક રીતે થાય છે જગત્તર (હલ માટે દીર્ઘ, પઁપરા ંજ્ય) સરખાવો પાક્ષી-જ્ઞાકિયો (ચેઁ ગાઁ ૧,૫૪૧)
- 10c વિવાગમદ્રાવ આ પાઠ નિ સંદેહ બ્રહ્મ છે (યાઁ આ પાઠ ચ્વીકારે છે-“ પરિણામોનો વિચાર કઠિને”) પણ વિવેગ શબ્દનો પણ તુઁ ખોટો અર્થ કરે છે તેઓ એનો 'નિર્ણય, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે ચૂઁ નો પાઠ વિવાગમગિરમા (= અન્વિચ્ય) એનો માઓ અર્થ ંપ્રહ્મ રીતે બતાવે છે ૧d માં આવેલા વિવિત્તેલોત્ત એ સમાવરણ છે 'વિવેગ' પછીના પાઠમાં આવેલા સવાસનુ વિરુદ્ધાર્થક છે સરખાવો પાક્ષી શ્લોક (ચેઁ ગાઁ ૨૭ અને ૨૩૩) દવ્ચ હુમ પોતવિલ્લુ સ્મીર મુજવચ્ચલમ । જસા પતુદેસસામિ વિવેકમનુદ્વહ્યન્ ॥
- d શુઁનુ ભાષાતર વિકાસ (પૂઁ ૧૪૫, પ્રીપ ૮) પાઠને અનુસરે ં, પણ હલ ભારપૂર્વક 'વિ'નુ ફરીકરણ ઇચ્છે છે અને અઁ, ઇઁ, અને ચૂઁમાં એ દૂર કરાયો છે દવિષ મા સપ્તમી (?) જરા શકાપૂર્ણ છે એનો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી
- 11c જોણ (સરખાવો તુઁ ની આચારાંગની આજ્ઞાતિની રજ્ઞાનુક્રમણી)ને ચૂઁ આ પ્રમાણે સમજાવે છે જોજો નામ રાગ-અપ-રહિતો, ડીઁ ઇક અમશાય મન્, ં, ૧૯ માં ચૂઁ પોતાની વ્યાખ્યાની પુનરાવૃત્તિ ક્રૂં છે અને ડીઁ આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે સરકૃતમાં જોનસ એવુ વિરોધણ જણવામાં નથી પણ જોજીયમ્ અને જોજિષ એવા તત્સમવાચક રૂપો ઉપરથી એનુ અનુમાન કરવુ જોઈએ જુલાણિનો ંજ એવો શુઁનો મુધારો બરેબર અનિવાર્ય છે

d આવાય ચૂં, દીં અને અનુવાદકો એને આલ્યાતિ એ પ્રમાણે ૩ પૂં, એં, વં સમન્વે છે અને ‘ તે ઉપદેશ કરે છે ’ એનો અર્થ કરે છે પણ ‘ આલ્યા ’નો આનો અર્થ નથી આવાય એટલે આલ્યાત એમાં મને જરાય શકા નથી

12a અણુને ઉચ્છ્રમ્ એમ દ્વિતીયા સાથે જતુ કર્મપ્રવચનીય સમઘ ‘ અણુ મિદ્ધા ’ એમ બે શબ્દો ધૂટા લખવા એ જરૂર છે યાં ઉચ્છ્ર નો અર્થ ‘ પાપી (મગ્ધ) ’ એવો કહે છે અને શું ‘ કચરો ’ (નોંધ ‘ આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે ’) એવો અર્થ કરે છે પાલીમા ઉચ્છ્રનો અર્થ જગવમા મુનિઓએ ભેગા કરેલાં કૃષ અને મૂળ એવો થાય છે દાં તં, ભતકં IV પૂં ૨૩ ઉચ્છ્રા-ફલા ફલેહિ યાપેતો । ભતકં ૫૦૭, ૧૮ પળમાલ કારિત્વાન વનમુદાય પાવિમિ ચેં ગાં ૧, ૧૫૫ અને PV IV ૭મા ઉચ્છ્રપત્તાગતે રતો (લિક્ષાપાત્રમા જે કષ્ટ આવે તેનાથી સતોથી) એવું વચન છે અને PV પરની ટીકા અહીં એને ઉટેન મિલ્લાચારેણ લઢે પત્તાગતે વાહોરે રતો ” એ ગતે સમન્વે છે આ ગતે એ ગળદનો અર્થ ‘ દાન ’ થાય છે અને આચારાગ ૨૩ ૧ ૨ માં પિપ્પ અથવા મિલ્લા ના પર્થાય તરીકે વપરાયા છે આ ફકરામા અમુક ગામ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અયોગ્ય કરાવનારી શરતોની ગણતરી કરવામા આવી છે નો સુલભે ફાસુણ ઉછે બ્રહેસણિજ્ઞે યાં આનુ “ જે સહેલાઇથી ન મેળવી શકાય શુદ્ધ, સ્વીકાર્ય દાન ” એ પ્રમાણે સાચુ ભાષાંતર કરે છે

b દીં, વેં, હેંમા હદની દષ્ટિએ અશુદ્ધ પાઠ, ચૂંમા શુદ્ધ, આ બંને પાઠો વચ્ચે હદની દૃષ્ટિએ સાચા સમાધાનના પ્રયત્ન કર્યો છે

d પરપરાએ સર્વાતુર્મતે સ્વીકારેતો ‘ વિહરે ’ એ પાઠ હદની દૃષ્ટિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુદ્ધ કરવા ભેદ એ ત્યાં ચૂં વિહરેજ્ઞા આપે છે બંને પાઠમા આવતો સહજ (સહ જ ?) પાઠ શકારપદ રહે છે ગમે તેમ ‘ સાથે ’ એ અર્થવાળા શબ્દની માથે આપણે સપ્તમીની નહિ પણ તૃતીયાની આશા રાખી શકીએ હવે ૨, ૩ b મા આવેલુ જ્ઞીય આ બંને વિભક્તિ માટે ચાલી શકે તેવું છે ૧, ૧૨ d માં આવેલા ‘ જ્ઞીયુ ’ માટે ટ્યુર્મ (Bemerkungen über die sprache des buddh Urkanons, § 220-225) કહે છે કે— પ્રચીન પૂર્વીય પ્રાકૃતમા સપ્તમી અને તૃતીયા બહુવચનના (બંનેમા—હિ અતવાળા) એકમરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ ખાંદ સસ્કૃતમા—જહિ અતવાળા તૃતીયાના પ્રાચીન રૂપને લૂલથી—જ્ઞુ/જ્ઞુ એવા સપ્તમીના રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે જ્ઞીયુ—જે માન લૂલ ન હોય તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમન્વે શકાય સરખાવો પિગેનુ વ્યાકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તૃતીયાને સપ્તમીના અર્થમાં ઘટાવાનો) ઊલટો ગોટાળો નોંધ્યો છે

13a શું “ (ધરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધૂઓ માથે ” એમ અનુવાદ કરે છે અને નોંધ કરે છે કે “ અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBH ૪૫ ૨૭૩) । ” હું માનુ છું કે શું ની નોંધ જેને લાગુ પડે છે અને ચૂં દીં સાથે સમત છે એવું યાં નુ ભાષાતર તફન સાચુ હતું ચૂં “ માનુર્મિર્મગિર્નિર્મિથ્થ નરસ્યામમ્મવો ભવેત્ । વલ્લાન્નિન્દ્રિયગ્રામ પળ્લિતોડપ્પત્ત મુલ્લતે ॥ આ શ્લોક ટાકે છે જ્યારે દીં સમન્વે છે કે—લિધુ ભને ભલે શુદ્ધ રહી શકે, પરંતુ બીજાઓ એને માટે શકા કરૂંગે આવી ત્રિયતિ દૂર કરવી ભેદ એ આ દૃષ્ટિબિંદુ પર પછીના શ્લોકોમાં ભાર મકવામા આન્યો છે

14-16 આ શ્લોકોનુ શુંએ કરેલુ તફન જુદુ વ્યાખ્યાન મારે ગળે ઊતરતુ નથી જોકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન ૫૫ હમેશા સદ્ગ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકું નહિ

14c યાં નુ ભાષાતર—“ બધા પ્રાણીઓ કામમા આસક્ત છે ” સત્ત નો અર્થ સત્ત્વ નહિ પણ સક્ત (અથવા ામત્ત = ‘ આસક્ત ?) સમજવાનુ હું શું ની માફક પસંદ કરું છું અને ‘ જા ’ કારાન્ત રૂપો (મિદ્ધા, સત્તા) ને ૨d માં આવેલા બીજા પુરુષ એં વંના ‘ સિ ’ સાથે સબ્ધ ધરાવતા સબોધનના રૂપો સમજવાનુ પસંદ કરું છું ‘ d ’ નો અર્થ શકારપદ રહે છે “ તુ માણસ છું તે (સ્ત્રી) નુ રક્ષણ અને પોષણ કર ” એવું યાંનુ ભાષાતર દીં ને આધારે છે દીં અને ચૂં મળુમ્સ ને ‘ નોકર ’ એવા અર્થમા એટલે કે ‘ પુરુષ ’ ના પર્થાય તર્કે સમન્વતા લાગે છે કદાચ ગુરૂએ થયેલો ગૃહગ્ય સાધુને સ્વયંવતો હરો કે સ્ત્રીઓને મળવા કરતાં અને એમણે આપેલી લિક્ષા ખાવા કરતાં સાધુએ પોતાના સ્ત્રીવર્ગનુ રક્ષણ આે પોષણ ન કરેલું ? સરખાવો સ્વયગડ ૧ ૩ ૨ ૨ વગેરે આ શ્લોકોમા સાધુને કુટુંબમા પાછા આવવા લલવાવગા સર્ગાવહાલાઓ, સર્ગાવહાલાનુ પોષણ કરવાની તેની લૌકિક (લૌશ્ય) ફરતે વિશે વારવાર દખાણ કરે છે (“ પોસ જે, તાય ”, “ માયર પિયર પોસ ”, “ પુત્તા તં, તાય, સુદુગા ” ધત્યાદિ)

15a ઉદાનોળ-“નિર્વેપ, તટસ્થ” બિદ્યા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેના માધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે

16ab આ શબ્દો ૧૫b મા ઉદ્દેખાયેલા ધર્મેતા હોઈ મકવાની કદાચ શક્યતા છે ભેદે, એમ છાતી હોષીને કહેવાની નહીં નથી શું ૧૬cd માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ માર્ગમચડીને કરેલો લાગે છે હું માનુ હું કે આ ઉત્તરાર્ધમા આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ લેવું એ વધારે શક્ય છે

16d મન્નિમેજ્ઞાનો અનુવાદ શું ‘એક પ્રદેશમા’ એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ “એક જ આસન પર ભેડાનેડ બેસવું” એમ વધુ અલંકાર લેવો ભેડાને ઉત્તરાર્ધ ૧૬ મા બ્રહ્મચર્ય પાલન કરવા માટે (વનચેર-સમાધિટાળા) દશ નિયમો ગણાવે છે તેમાંના પહેલા છ આ પ્રમાણે છે

(૧) મુવા-બેસવા માટે એકાંત સ્થાનનો ઉપયોગ (વિવિત્તાઈ સયનામગણાઈ, યાનુ ‘જુદાજુદા’ એવું ભાષાતર બતાવે છે કે તેઓ ‘વિવિત્તાઈ’ એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે) અને નહિ કે ‘તયા સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે પદો વારંવાર આવતા-જતા હોય તેવા સ્થાનો’

(૨) સ્ત્રીઓ સખથી વાત ન કરવી

(૩) નો દર્શાવે મંદિર સન્નિમેજ્ઞા-ગમ વિહરિત્તપ

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે મૌન્યરૂપ દર્શન ન કરવું

(૫) પદદા કે દીવાલ પાળી ઊભેલી સ્ત્રીઓના હસવાના કે ખીલ પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા

(૬) ભૂતકાળમા અનુભવેલા વિષયસુખોનું ઝમરણ ન કરવું

આ યાત્રીમા ખાસ કરીને નં (૧) પછી ‘મન્નિમેજ્ઞા’નો “એક જ પ્રદેશમાં” એવો વધારે વ્યાપક અર્થ લાગ્યે જ લઈ શકાય “એક જ આસન પર” એમ વધારે સૂચિત અર્થમા જ એ શબ્દ સમજવો ભેદ એ “સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવું નહિ ભેદ એ” એવું યાનુ લાપાતર નિશ્ચિત સાચું છે સમવાયમા આવેલા સહોગના સહો અંગેની ખાર ટૂંકાટોમાં પણ આ જ અર્થ જણાય છે History of Jaina Monachism, પૃ ૧૫૨ ઉપર એસ. બી. દેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે “(૧૧) સન્નિમેજ્ઞા એક જ ‘સભોગ’ (જી)ના બીજા આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાબતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવું તે

17ab આ પદ્ધિનો અન્ય ‘(વહેવે અવહટ્ટ પત્તુયા ધર્મે), ટૂંકમા કહીએ તો, ઘણો જ શિથિલ છે શું અને શીંને અનુસરવું યાનુ લાપાતર આમ છે “યદપિ ઘણા લોકો ઘર છોડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (ગૃહસ્થ અને સાધુની) વચલી અવગ્રહાને પ્રાપ્ત કરે છે” શીંના કદાચ મુજબ અવહટ્ટનો અર્થ પરિત્યજ્ય કરવો એ અમલકારવું છે શું ને આ સમજાયું છે છતાં એમનું જ લાપાતર “ઘણા (સાધુઓ) (ભણે કે) (કેટલાંક) ધરોને વળગી રહ્યા છે”, ગમે છોતરે એવું નથી હેમચક્ર (૪ ૧૬૨) પ્રમાણે અવહટ્ટ એ અવહટ્ટનો ધાત્વાદેશ (અવનરતિ પરથી ?) થઈ ગયે છે આ અર્થ લે કે અવનરત ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કદીક અંશે સતોપનક છે મિરસીમાવનો અર્થ શું “મામાનિક સખધો” હો છે પરંતુ સરકૃત ‘મિશ્રીમાવ’ અને પાછી ‘મિરસીમાવ’ બન્નેનો અર્થ ‘મૈત્રુ’ થાય છે ખાસ કરીને મ-ખાનો ભતકં ૨૬૪, ૧ (= ૫૦૭, ૨૪) ‘મિરસીમાવિત્થિયા ગત્વા’ “સ્ત્રીઓ સાથે મૈત્રુ (વેનાથી બંને બાબતોમા સાધુ પોતાની દક્ષિણા માટે) કરીને” પ્રાકૃત મિરસીમાવનો અર્થો પણ એ જ અર્થ ન માનવાનું હું કોઈ કારણ જોતો નથી

પત્તુયાને ખટલે શું પળહ્યા, અને સાં પળના આપે છે હેં કંઈસમાં પળતા એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપે છે સારી રીતે સમર્થિત થયેલું આ પાઠાંતર અને સમજાવતું નથી અને શૂંની વ્યાખ્યા ‘અથવા પવ્વલાણ ગિહવાસેડવિ પળહતા પામ ગારિવ ધમ્મુના પવ્વમેયાન’ પણ સમજાવી નથી

18c નો અવત્કામ શૂં સિવાય બધે દૂષિત છે તેથી તર્કથી હું ચોક્કસ કહી શકું છું કે આપણે તહાવિ = તથાપિ એમ વાંચવું પણ છેવટે શબ્દનું સાચું રૂપ કેવું હશે તે હું ચોક્કસ કહી શકતો નથી

19d મિત્તર સે મુજ્ઞા યાં “તે દરી દરી નખળો થાય છે” શું “તે દરી દરી આધીન થાય છે” બંને અર્થો સદર્ભમાં ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી

21-24 ચૂં અને ડીં ના આધારે ચાંડુ ભાષાંતર માને છે કે ૨૧ ૨૩ માં પુરુષો (“વ્યભિચારીઓ”)નું વર્ણન છે ૨૩માંના એવ તા (ચીં ૧) વર્દિત્તાણુ ભાષાંતર ‘(લોકો) તેમ જાણવા છતાં પણ’ એમ કરે છે (એમનો પાઠ વિદિત્તાણ હોય એમ લાગે છે), ત્યારે ૨૪માં તે (ચીંઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે શું ૨૧-૨૪ ખં માં ૨૧-૨૪ માં ~ લે છે જેથી ‘સાચુએ ચીંઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (તમ્હા) તેઓ શ્લોકના પૂર્વાર્થમાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે વર્તે છે’ એ પ્રકારની દલીલનો ભગ થાય ૨૧-૨૪ બધા શ્લોકોમાં ચીંઓની દુષ્ટતાનું વ્યવસ્થિત ઉદાહરણ છે એમાં મને શંકા નથી ૨૧ અને પછીના શ્લોકોમાં જે સંભવ્યો, ખાસ કરીને નાક-કાન કાપીને વિકૃત બનાવવાની તે જમાનાએ સ્વીકારેલી મંત્રવ્યો વ્યભિચારિણી ચીંઓ માટે છે, નહિ કે વ્યભિચારી પુરુષો માટે ૨૩માંની પદ્ધિઓનો પરપરાપ્રાપ્ત ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુવિલક્ષ, સયુક્તિક સદર્શ થતે છે (બદલાયેલી) પ્રથમ પદ્ધિમાં ચીં ‘તા’ ૩૫ અપદ્ધ બતાવે છે કે ૨૨૨માં ‘પુણો ન કાહમ્’ એમ બોલનાર ચીં છે ૨૩૨માં આવેલા કમ્મુણાને ચાંડુ અને શું પૂર્વજ-મના કર્મો એટલે કે કર્મનૂના પારિભાષિક અર્થમાં ઘટાવે છે (ચાં “કર્મથી પ્રેરાઈને”) પરંતુ કમ્મુણાનો અર્થ કાર્ય, વાણીથી જુદા, એમ જ માત્ર થાય છે (ડીં અકાર્યમહ ન કરિવ્યામિ, ક્ત્યેવસુક્ત્વાડપિ વાચા અદુવ તિ તથાપિ કર્મણા ક્રિયયા અપકુર્વન્તીતિ વિરૂપમાચરન્તિ), સરખાવો ૨૪bમાં વર્ણવેલો ‘વાયા અને કમ્મુણાનો વિરોધ’ આ પાઠમાં ચૂં, ડીં અને ભાષાંતર પરિહિતાને પરિહાસ, પરિદધાતિમાંથી આવતું બતાવે છે એને પરિણામે b અને c વચ્ચે સીધો વિરોધ હોલો થાય છે એ ૩૫ પરિહાસ પરિજ્ઞાતિમાંથી પણ લઈ શકાય છે, અને સદર્શ પણ નિ શક રીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે

28b પુદ્ગાનુ ભાષાંતર શું “ત્યારે પકડાઈ જાય ત્યારે” (એટલે કે સ્પૃષ્ટા) એમ કરે છે ટિપ્પણમાં તેઓ આચાર્ય ૧, ૨, ૧ પુદ્ગા વિ યો નિયત્તિ મદા મોહેણ પાડઠા અને ૧, ૬, ૨૪ પુદ્ગા વેગો નિયત્તિ જીવિયસ્સેવ કારણાને ઉદ્ધૃત કરે છે પણ આ બંને બહોનુ એમનુ ભાષાંતર સુચ્યહ ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તદ્દન જુદા છે જુઓ ૧ ૨ ૧ નો અનુવાદ “આકર્ષણોને લીધે કેટલાક આણસુ લોકો મોહથી ઘેરાઈને (સસારમાં) પાછા ફરે છે” (ચાં કેટલાક ખોટી શિખામણને અનુસરી સયમમાંથી પાછા ફરે છે તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા મૂર્ખ લોકો છે) ૧ ૬ ૨૪ નો અનુવાદ “હું ખોટી ઘેરાયેલા કેટલાક જીવ (બચાવવા) માટે પાછા ફરે છે” (ચાં ત્યારે તેઓ (સાધુજીવનના) હું ખોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે જીવનના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી જાય છે) આ બહોમા પુદ્ગ = સ્પૃષ્ટ છે અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેલા’ એટલે કે ‘પાશથી પીડાયેલા’ (ફાસ’ જુઓ નીચે ૨ ૨૧d સવ્વ-ફામે સહેજ્જ મળગારે) તેવો થાય છે એનું સમર્થન આચાર્ય ૧ ૫ ૨ ૨ “જે અસત્તા પાવેહિં કમ્મેહિં યયાહુ । તે આયકા પુસત્તાંતિ, યયાહુ વારે । તે પાસે પુદ્ગેહિયાસપ્ ” પણ આ અર્થ “પકડાઈ જાય ત્યારે, શુનો કરતા પકડાય ત્યારે” ના કર્તા તદ્દન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ય ચાલે એમ મને લાગતું નથી તેથી મેં ચાં પ્રમાણે એનો અનુવાદ “ત્યારે પૂંવામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “ત્યારે જવાબ માગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિમણની ‘કમયમ’ એ રીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી વિપણનો સામાન્ય અર્થ ‘કટાણેલો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિત્તણેસી = * વિપણેસિન્ એમ માનવું બહુ શક્ય નથી * વિપાન્વેષિન્ મા વિપ્ “વિન્હા” શબ્દ મેળવવાનું શક્ય છે ? સરખાવો વિપ । ને બદલે વિપ-વાણુ સરકૃત ૩૫ વિપકુમિ

30b આત્મતત નિમન્ત્રણેન નો અક્ષરશ અર્થ = “પોતાની ભવના સમર્પણ સાથે” સરખાવો ૬b મિક્કુ વાયસા નિમવેત્તિ c તાદને ત્રાયિન્ ! (ચૂં ડીં) કે ત્યાગિન્ (શું) એ રીતે સમજાવવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે આ તો માત્ર તાય = તાતની ખોટી ભેદણ છે

(૨)

1a એણ ૭૫૨ ૧ ૧૧ જુઓ

2c શું “પલ્લિમિદિયાણ = પરિમિષ, ઈન્દ્ર કમને, વિકૃત બનાવીને” એમ સમજાવે છે અને એનું ભાષાંતર ‘ઉઝરડીને’ એમ કહે છે હું એને પ્રતિમિદ્ = કપડો આપવો, ગાળ દેવી” એમ સમજાવવાનું પસંદ કરું છું

3c ‘વેમે વિ અહ એવો ચૂંનો પાઠ, પ્રાચીન પૂર્વીય ૩૫ વેત્તાણિ (૫૦ હિં ૫૦ વં)ને દૂર કરી તેને વ્યવસ્થિત બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે

4b ઇન્દ્રની દષ્ટિએ અશુદ્ધ છે હકો ગણુ ~~~ ને બદલે ~~~ છે શુદ્ધ પાઠ હુ જાણવી શકુ તેમ નથી

6d ચૂં અને દ્રીં માં આપેલા કાસવગ = નાપિત એ અર્થને ઓડીને શું એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ કામ્વ ઉપરથી ઘટાવે છે અને આ પ્રમાણે બાપાંતર કરે છે “ અને સાધુ તમકે તારી પામે રહેતુ રનેટરણ (સાક કરવાની પાછી) (શબ્દશ મહાવીરની પાછી) અને આપ પરતુ રજોહરણ વ કાસવગ વ એમ બે વકાગ્નો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે

ગન્ધ અને રજોહરણનો સબ્ધ દૂર કરીને (નવા પાદમાં) આપેલા સમગ્રજાણાહિનો માત્ર કાસવગ એટલે મત્થ ઘટાવવા એ કુશ્કર છે કાસવગની વ્યુત્પત્તિ બદલે ગમે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ ‘નાપિત’ થાય છે એ નિરાંત છે શબ્દક્રમાગ્ની પ્રવલ્લાના આગમયથોમા આવના વર્ણનો (નાયાધમ્મકદ્વાર્થો-વિચારપત્રત્તિ) નો આરભ ગાનકુમારના વાળને ચાર આંગળ જેટલા ટુકાવવા માટે કાસવગને બોલાવવા મોકલવાથી જ હમેશા થાય છે (“ કુમારસ્સ વરરગુલ્લ-વન્ને નિક્કમળ-પાઓમે અગ-વેસ કલ્પેહિ ” 1) આપણા સંદર્ભમાં શ્રી સાધુને બદાર જઈને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનું અપરંપર રીતે કહે છે

7b કુત્તકયય-શબ્દનુ સાચુ સ્વરૂપ (જુઓ-ભિજ ભિજ પાઠાંતરો) કે એનો અર્થ ચોકકસ રીતે કહેવો તે અશક્ય છે સુલુલ્લક એવો દ્રીં નો પચાઈ, જેનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, માત્ર વ્યુત્પત્તિની દષ્ટિએ એક અનુમાન માત્ર છે હેં એનો અર્થ ‘કલાવટી(કુલુનદાંતો) એમ કરે છે આ કઈક, જે ખરા હોય તો, વધુ શક્ય લાગે છે

7d શીલાંકની દષ્ટિએ વેણુપલાસિયા એટલે (યાં ના શબ્દોમાં) “એક છેડો દાંતમાં ગાખી બીજે છેડો હાથે હાથે પકડી જમણા હાથે વીણાની માફક વગાડવામાં આવતી વાસની ચીપ કે ઝાઠની છાલ” એવો થાય છે શું એનો અર્થ ‘ખરની ભૂગણી’ કરે છે એમણે પોતે જ ઉદ્ધત કરેલા શીલાંકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો બાબતે જ મેળ બેસે છે દ્વિતીય અને ત્રીતીય પાદમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની ગણનામાં ગીતાવાદ્યોનો માની લીધેલો ઉલ્લેખ શકારપદ લાગે છે

8 આ શ્લોકમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની-ખાસ કરીને સુગંધી દ્રવ્યોની-ચાદી આપવામાં આવી છે શબ્દકોવાનુસાર ફલને ફલકના અર્થમાં વાપરી શકાય છે

8c અનુશ્રુતિ સર્વાનુમતે મુદ્ધ° એવો પાઠ સ્વીકારે છે પરંતુ હદની દષ્ટિએ મુદ્ધાડ°- જડગ છે મિલિંગ ‘ચોપરુ’ ક્રિયાપદ આચાર્ય ૨ ૧૩ ૪ (અને ત્યાર પછીની પુનરાવૃત્તિઓ)માં મળે છે . તેહેળ વા ઘણ વા વસાવ વા મસ્તેજ વા મિલિંગેજ વા (પાઠાતર-વિભોજ વા) આ ગ્રંથે વાડમિ° એવું પાઠાંતર સ્વીકારીએ-એટલે કે મિલિંગ-ને બદલે મિલિંગ ક્રિયાપદ માનીએ-તો તે વાંધા ભરેલું નથી કારણકે સૂચક ૧ ૪ ૨ ૮માં હદની દષ્ટિએ મિલિંગારને બદલે અમિ°-એ પ્રમાણે સ્વીકારવું જ પડે છે ચૂલિકા નોંધે છે મિલિંગાવ તિ ટેલીમાસાવ મવત્રગમ્ ઇવ

9a અનુશ્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ પાહરાહિ ઇન્દ્રની દષ્ટિએ અશુદ્ધ ઠરે છે ટીકાકારોને પ્રવ્રત્તિ નો ‘આપણ, લાવણ’ એવા પ્રાચીન અર્થની ખબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને પ્ર + આહર એ રીતે સમજાવ્યો (જુઓ ચૂં મૃશમ્ આહરાહિ, દ્રીં પ્રવર્ણેળ આહર) આમ પ્ર + આહર પરથી અપભ્રંષ થઈ પાહરાહિ બન્યું

9b ઉવાળહન-એવું એકવચનાત ૩૫ ધ્યાન ખેંચે એવું છે ચૂં કહે છે છત્તગ જાણાહિ ઉવાળહાં વા ! જાણાહિ તિ જાણેહિ । જતો જાણામિ તતો ॥ ‘છતોવાળહાં જાણાહિ’ એ પાઠ સ્વીકારવા મન લોભાય એ રવાલાવિક છે કેટલા પદ જાણાહિના શૂરેકાર “ લાવ, કારણકે તુ ભણે છે (કે એ ક્યાં છે) અથવા “ ત્યાંથી ભણે ત્યાંથી ” એવો અર્થ કરે છે જાણાહિ નો આ ગ્રંથે અને ૧૨bમાં તેમ જ ૧૦dમાં વિજાણેહિ નો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અશક્ય બલે ન હોય છતાં જરા ખેંચીતાણીને કરેલો લાગે છે સર્વત્ર ‘લાવ’ એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, “ ભણ ” એવા અર્થની નહિ (૧૪dમાં આવેલા જાણની બાબત જુદી છે) વળી પૂર્ણતયા સમાંતર એવા ૧૧bમાં ‘વ જાણાહિ’ એવો પાઠ મળે છે ઉપર હમણા જ નિર્દિષ્ટ કરેલાં ત્રણે રૂપો કેવળ અત્યંત પ્રાચીન બ્રહ્મ પાઠ છે અને તેમનું જ જાણાહિ અને પિ યુ-જાણાહિ (અથવા ચારેય રથે જાણેહિ) એમ શુદ્ધીકરણ શક્ય છે ખરું ? મૂળ ગ્રંથમાં આ પાઠને સામેલ કરવાની મૃદતા હું નથી કરતો છતાં મારી શકાને ઉવેખી પણ શકતો નથી.

9c સૂત્ર નો અર્થ પદ્મ-ચાક કયો છે શીલાંકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ રહ્યો એનો અર્થ સસ્કૃત ‘શૂક’ = “ જવ, એક ભતનુ ધાસ, વગેરે ” એવો અર્થ લઈ શકાય ?

- 10d અનુશ્રુતિ પ્રમાણેનું એ પદ ૭ન્દ પ્રમાણે પ્રક્ષિપ્ત પુરવાર થાય છે વિંસુ-વિહૂળય = તાપનિવારક = પખો એ પ્રમાણે હું સમસ્તપદ લઈ છું શાપૌર્યે (વૃત્તારા^૦ ની પોતાની આવૃત્તિમાં ૨૮ ની નોંધમાં) વિંસુ ને સપ્તમી બહુવચન તરીકે સમજાવે છે તે ગળે ઊતરતું નથી આ શબ્દ વૈદિક 'વ્રસ' (પિરોલ § ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી ઊતરી આવ્યો હોય કે તેની સાથે સબધ ધરાવતો હોય એમ માનવામાં લાગે જ કોઈ ને શકા હોય
- 12a (ચૂં એ ૭ન્દની દૃષ્ટિએ ખામી ભરેલા પૂવ્યફલ ને સુધારવા રચીકારેલા) પૂવ્યાફલ ને બદલે પૂવ્યફલ એવો પાઠ પણ શક્ય છે પાશ્વસદ્મદ્વજવો 'પૂવ્યફલી' એવું ૩૫ નોંધે છે
- 13cd, 14ab આ બંને પદ્ધિઓ આ ગ્રંથને અયોગ્ય છે કારણકે આ પદ્ધિઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાર્થક બને છે જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫૮d મા જ સ્ત્રીના હોદ્દની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન છાત્રી વસ્ત્રો કંરવાની વાત આવે છે વળી ૧૩b મા આવેલા લ્પણાદિ અને ૧૪c મા આવેલા વાસ સમમિયાવન્નમ્ની વચ્ચે આવેલા આ બંને પદ્ધિઓમાં કોઈ પણ આશ્ચર્યના ૩૫ સાથે સબધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પદ્ધિ ક્રિયાપદરહિત બની જાય છે આમ છતાં આ પદ્ધિઓને આગળ પછીની પદ્ધિઓમાં પણ આનુપૂર્વીના ક્રમમાં ગોઠવી પરિચિતિ બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કંઈ જમાએ આ પદ્ધિઓને સમાવવી તે કહેવું પણ અઘરું છે આપણી પાસે જે રીતે ગ્રંથ છે તેમાં કોઈ ઢગધડા વગરના સંપ્રાહટે અસતોષ-જનક ધોંગડા માર્યા જેવું કામ કર્યું છે એવી મારી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમાં ફેરફાર કરવાનું મેં માંડી વાળ્યું છે
- 13c શું સરપાદગનો સ્વરપાત્ર એવો કામચલાઉ પર્યાય આપી 'રણસિંચુ' એવો અર્થ કરે છે શરપાત્રક = 'ધનુષ' એવા અનુશ્રુતિના અર્થને ન રચીકારવા માટે તેઓ બે કારણો આપે છે (૧) શરપાત્ર નો અર્થ 'ધનુષ' નહિ પણ 'બાણનું છૂટવું' એવો થાય છે અને (૨) "ગ્રંથકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા ચતુર્થીના ૩૫ો પ્રમાણે બાળક ઊતરોત્તર મોઢું થતું જાય છે, નાજૂક બાળવયમાં ધનુષ એના કશાય ઉપયોગનું નથી," હવે શું એ 'જાત'નો 'નવ-જાત' એવો કરેલો અર્થ જ બરોબર છે એમ પણ નથી એનો અર્થ સામાન્ય રીતે પુત્ર, પુમાન અપત્ય એવો થાય છે એમાં ઉપરની રૂપરેખા નથી
- ચૂં અને ટીં પ્રમાણે સામણેર = 'શમણનો પુત્ર' પરંતુ પાછી સામણેર અને બૌદ્ધ સંક્રુત ગ્રામણેર એ બંનેનો અર્થ 'શીખાઈ' થાય છે અને આ શબ્દ અહીં એ જ અર્થમાં મસ્કરીમાં વપરાયો હોય એમ બંને કુમારનો અર્થ 'રાજકુમાર' ટીકાકારોને સાચા હોય—અને હું માનું છું કે તે સાચા છે—તો મારી ઉપરની ધારણા ખરી છે (જુઓ—ટીં—કુમારભૂતાય છુલ્લકરૂપાય રાજકુમારભૂતાય વા મત્પુત્રાય ।, ચૂં. ઇસો મમ દેવકુમારભૂતો ઇત્યાદિ) આમ એમાં ઉમરની મર્યાદા નથી (વળી ધ્યાનમાં રાખો કે ચૌધરાનો હડો મોટી ઉમર સાથે—ખાસ કરીને જરાય મેળ નહિ ખાય)
- 13d શીલાંકને અનુસરીને ગોરહમનો અર્થ યાં 'બળ' કરે છે અને શું " (લાકડાનો ?) વાહરડો " એમ કરે છે પરંતુ વર્ણન ગ્રંથ એવા આ શબ્દની સમજૂતી શીલાંક 'ત્રિહાયન વર્ણવર્દમ્' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે મને સમજાતું નથી સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે ગોરયકનો અર્થ 'બળ' કે ગાય વડે હકાત ગાડું' એમ થાય છે અને મોહૅન્ને-હારોના ખોલકાને બતાવ્યું છે કે છેક ત્રીજી સહસ્ત્રાબ્દી જેટલા પ્રાચીન કાળમાં બળગાડાંનાં રમકડાં પ્રચલિત હતા
- 15ab નવ-સુત્તમ્—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે અહીં શમણને નવી પુરુશી લાવવાનું નથી કહ્યું પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનું કહેવામાં આવ્યું છે તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાટકાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ ગુજ- (ધાસમાં)થી ભતે ગૂંથવાનું કહેવામાં આવ્યું છે
- 16 યાં અને શું કહે છે તેમ પ્રથમ પાદને સતિ સપ્તમી તરીકે જરૂર સમજી શકાય પણ હું તેને સ્ત્રીના કથનના ભાગ તરીકે લેવાનું વધુ પસંદ કરું છું દ્વિતીયપાદ ૭ન્દની દૃષ્ટિએ એટલો બધો બ્રથ છે કે ગ્રંથને શુદ્ધ માની શકાય તેમ નથી તેમ છતાં શક્ય ફેરફારનું સૂચન કરવાની મારી શકિત નથી
- 19a "આ (સ્ત્રીઓ)ની બાળતમાં આ પ્રમાણે જણાવવું જોઈએ" આ પ્રકારનું શું ભાષાન્તર કૃત્રિમ લાગે છે કારણકે આ અર્થમાં વિજ્ઞાપ્યનો સબધ સપ્તમ્યન્ત તાસુ, સાથે જોડવાનું મુસ્કેજ છે યાં વિજ્ઞાપ્યનો અર્થ 'વિનતિ' સમજી "સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે ફરકાર રાખવી નહિ" એમ ભાષાન્તર કરે છે આમાંય તાસુ એ પદ વિચિત્ર લાગે છે વિવ્રપ્ત નો અર્થ 15d* મા આવેલા જાળપ્પાથી જિજ્ઞાસુ નથી એમ સૂચવાનું હું સાહસ કરું છું ગૃહસ્થ પાસે એની

પત્ની, નોકર કે ગુલામ વર્ગિકી સેવાઓ દેવી હોવાથી એની જે આજ્ઞાની નિયતિ બને છે તેના નિર્દેશ આ શબ્દ કરે છે. ચૂં વેળદ્ધ અને વેળપ એવા બે વિચિત્ર પાદાન્તરો આપે છે. આ બન્નેમાનો જ કંદાચ એવું સૂચવે છે કે મૂળમા વેળપ એ વિળપ્પ = વિનતિ, પચ્ચી સાધેલા વેળપ્પ એવું ના હોવું જોઈએ. સત્ત્વ સૂત્ર અને ૧૫૮*માં આવેલા ક્ષણ્ણ ને ધ્યાનમા લેતા એનો કામચલાઉ અર્થ-“ વિનતિ, આજ્ઞાકિતપણું, વંતરો ” એવો થઈ શકે.

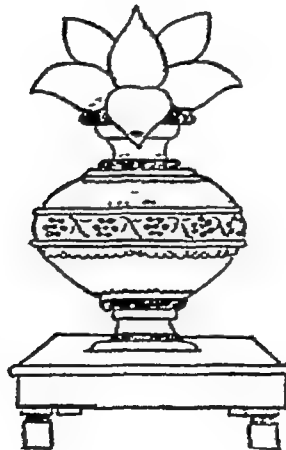
20d સ્વ(ન)ગાગિના નો અર્થ ગુઠ ‘ પોતાના હાથે ’ એમ કરે છે. પગ્ત તણ વખત આવતો નો શબ્દ તણ નિષેધો દર્શાવે છે. છેલ્લો નિરેવ ઇન્દ્રિયનનો છે.

21d શિં, વૈં અને દૈં (ચૂં પાદ ઉદ્ધૃત કરતી નથી) પિસસદ્દે પાઠ રચીકારવામા સમત છે. પંદુ એમાં બે માત્રા થયે છે.

22d સુવિનુકે ને બદલે કામોક્ષણ ને કાઠી નાખીયું તોય હન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય બનશે. પગ્ત અર્થની દૃષ્ટિએ આ ફેરફાર અનુકૂળ નથી. સાં અને હૈં માં મળતું ‘ વિહરે કામોક્ષણ ’ એવું પાદાન્તર અધ્યાયને અન્તે મગગ શબ્દ મોક્ષ લાવવાની ઇચ્છાથી કંદાચ રચીકારાયું લાગે છે.

* મૂળ લેખમાં 15d ને બદલે બુધવી 16c બપાયું છે — અનુવાદક

નોંધ • ઇન્દો-ંગનીઅન ઝર્નલ (અથ ૨, અક ૪, પૃં ૨૪૯-૨૭૦)માં પ્રગટ થયેલ અંગ્રેજ લેખનો અનુવાદ કરવાની મજૂરી આપવા માટે પ્રોં હોં આન્સરોર્ફનો આભાર માનુ છું. —અંગ્રહોદય નં ૮૧ની



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કગણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવી છે. ચરણાનુયોગમાં ૬૪ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમાં તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, જ્ઞાનસંપાદન, જીવજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. કગણાનુયોગમાં અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રના તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એટલે કગણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામાં આવે છે. આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમાં ગણિતને જિન્યુ સ્થાન અપાયેલું છે. જૈનોનાં લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે. ‘ગણિતતિલક’ની ભૂમિકામાં પ્રોફેસર હીગલાલ કાપડિયાએ લખ્યું છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીયો, અને વિશેષ કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમાં ધ્યાન આપવામાં અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા. દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય- (ઈ.સ. ૮૫૦) નું ‘ગણિતસારસંગ્રહ’ આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે. તેમાં તેઓએ સંગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, સ્થાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, વ્યાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેમાં ગણિતશાસ્ત્ર યા ‘ગણિતરીતુ વિજ્ઞાન’ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે. ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનું વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમાં એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અંગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમાં તેનો પ્રયોગ કર્યો છે. ભારતીય ગણિતના વિષયમાં તેના વિદ્વાસમાં જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે. જે સમયમાં ગણિત પ્રાગૈલિક સ્વરૂપમાં હતું તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ ખીજગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ દુલ કરવામાં ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે. ગણિતમાં જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતા ડૉ. જી. થીબોર્ગે ‘પ્રશંસા અંગેના પોતાના નિબંધમાં લખ્યું છે કે ગ્રીકોનું ભારતમાં આગમન થયું તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમાં ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી. This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it.

ભારતમા ગણિત—અકગણિત, ખીજગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સગીન કાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અકગણિત અને ખીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદની વિશાળ વ્યતિભાષી માત્ર વૈદિક ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, જૌદો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે શુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલા ગણિતના જૂના પુસ્તકો (જદાય સાપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછા જાણીતા છે. એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મશાસ્ત્રોને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો કાળો આપવામાં પાછી પાની કરી નથી વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સમ્પ્રદાયની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાય છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર સૂત્ર ૯૦ અભયદેવસૂત્રીની ટીકા મહેસાણા આગમોદય સમિતિ ૧૯૧૯)

ગણિતના અત્યારે પ્રાપ્ય સાહિત્યના પુરાવા પૃથ્વી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉજ્જૈન, ખલાત, મૈસૂર, મલખાગ, વલ્લભી અને સામાન્યતઃ વાણારસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાક ગ્રંથોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સમૃદ્ધ મથકો અસ્તિત્વમાં હતા. આ બધા વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સમૃદ્ધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પામે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદા જુદા મથકોએથી મળી આવતા ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલૂમ પડે છે કે વિધિવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જે કે કેટલીક વિગતોની બાબતમાં ફરક સ્પષ્ટ માલૂમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધા મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સળવનો વ્યવહાર હશે. વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજા મથકે જતા હશે. એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જણાવવામાં આવતા હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને શુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધિવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ શુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતા આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આકાંક્ષા આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલૂમ પડે છે. આવા ગજવગ આકાંક્ષાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સજ્ઞાપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આકાંક્ષા લખવા-દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આકાંક્ષા ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુચ્છાપિત થયું છે કે દશાશ પદ્ધતિ ઇસવી સનના પ્રારંભમાં ભારતમાં ગોઠવામાં આવી હતી. આ સમય શુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાચમાં સૈકાના આર્યભટ્ટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોના પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

ગમે એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આકાંક્ષા આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આકાંક્ષાની જમણી બાજુએ લખતા હાય ચાકી જાય એટલા આકાંક્ષા કે મીઠાં મૂકે; અને ચોક્કસ સંખ્યા દર્શાવતા આકાંક્ષા બનાવી શકાશે. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતો આકાંક્ષો લખવા એ આકાંક્ષો એટલીવાર લખી દર્શાવતા જેમકે, ૮૭૩૨ લખવું હોય તો આઠવાર ૮ના આકાંક્ષાની, સાતવાર ૭ના આકાંક્ષાની, ત્રણવાર ૩ના આકાંક્ષાની, બેવાર બેના આકાંક્ષાની સજ્ઞા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કટાણા ભરેલી અને કિલ્લ પણ છે. ત્યાં બાદ રોમનોએ સંખ્યા દર્શાવવા કઠ્ઠાના અક્ષરોનો

ઉપયોગ દાખલ કર્યો રોમનપદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સંજ્ઞાઓ વાપરવામા આવતી રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવું હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, ૭૨૦ માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલું લખવું પડે રોમન આકાંક્ષા હજી પણ પુસ્તકોમા પ્રકરણની સખ્યા, ધરિયાળના ડાયલ પર આકાંક્ષા દર્શાવવા ઉપયોગમા લેવાય છે આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સૂચવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આકાંક્ષાઓ વડે સખ્યા દર્શાવવાની દશાકપદ્ધતિ દાખલ કરવાનું માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ધ્યાન બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉદ્દેશ્ય અહીંયા અસ્થાને નહિ ગણાય વૈદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈં સં પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જળવે છે—દરેક સૈકાનું પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતું સાહિત્ય મળી આવ્યું છે પણ ગણિતની બાબતમા એ સાતત્ય સચાવતું નથી—મોટા ગાળા પડેલા છે ઈં સં ૪૯૯મા રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનું એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત લાગ્યે જ મળી આવે છે આમા એક અપવાદ છે વલ્લશાલી તરીકે ઓળખાતી તૂટક હસ્તપ્રતનો આ વલ્લશાલી પ્રત ઈં સં બીજા કે ત્રીજા સૈકામા લખાયેલ લાગે છે એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સખધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાથી મળતી નથી આર્યભટ્ટ, બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરના પુસ્તકોમા છે તેવું ગણિતિક વિવરણ એમા નથી એમાથી માત્ર એટલું મળે છે કે સખ્યા લખવા માટે આકાંક્ષાની ગોઠવણુપદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી આર્યભટ્ટીયમાથી મળતા ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેલા માલુમ પડે છે આધુનિક અકગણિત—બ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિવાત(quadratic)સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનું નિરૂપણ તેમા આવેલું છે

ઈં સં ૧૬૧૨મા રગાચાર્યને ગણિતસાર સગ્રહની પ્રત મળી તેમણે તેનું સશોધન કરી તેનું પ્રકાશન કર્યું ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યું કે જૈન ગણિતની પરંપરા હોવી જોઈએ ‘જૈન સ્ફલ ઓફ મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમા (યુલેટિન કલકુલા મેથં સોસાયટી, ૧૯૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બીં દત્તે જૈનોના સૂત્રોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેના એ પુસ્તકોમાના અનેક સદર્ભો પ્રકાશમા આપ્યા આમાથી કેટલાય જૈન ગણિતજ્ઞોએ લખેલા ગણિતના પુસ્તકો અઘાપિ પ્રાપ્ય નથી જૈન ભગ્વોમા સગ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતા જૈનોએ લખેલા પુસ્તકો પ્રકાશમા આણવાનો સમય પાડા ગયો છે ‘સર્વ વિદ્વાનોનું ઉદ્દગમ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કહેલ સિદ્ધાંત હવે લાખો વખત ટકી શકે એમ નથી

ઈં સં પૂર્વે ૨૭૮મા મૃત્યુ પામેલ ભદ્રબાહુ (૧) સૂર્યપ્રગ્લ્પિતની ટીકા અને (૨) ભદ્રબાહુવી સહિતાના લેખક હતા સિદ્ધસેનનું નામ જૈન ખગોળવિદોમા જાણીતું છે અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમા ગણિત અંગે તેમના કાર્યના ઉદ્દેશો વારંવાર મળી આવે છે શ્વેતાખરોના કર્મગ્રંથ જેવો ટિગખરોનો ગ્રંથ પટ્ટપંગમ છે તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામા પ્રારભના વર્ષોમા લખી હતી આ ટીકાગ્રંથ ધવલા નામે સુવિદિત છે વીરસેન એક દાર્શનિક હતા તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય એટલે ધવલામા આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ ચર્ચા ગયેલા ગણિતજ્ઞોના આધારે અપાયેલ હોવી જોઈએ ધવલામા આપેલ ગણિત ઈં સં ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનું છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારયુગ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે ધવલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈં સં ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાની છે એવું તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

પુરવાર કરી બતાવ્યું છે ધવલામા વર્ણવેલ ગણિતની ઘણી ગીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમા મળતી નથી ધવલાનુ ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પટ્ટીના ગ્રંથોમા છે તેટલું સમૃદ્ધ થયેલું નથી

આપણી સખ્યા-પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર ચાલેલ છે આ પદ્ધતિના બે ફાયદા છે . એક તો ગમે તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આક્રમ(સકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ, બીજું એનાથી અગ્રવાળા-આદ્યગ્રાની નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે ધવલાના લેખક દશાક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ- (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વક્રેકગાર છે એવો પુરાવો પુસ્તકમા બંધાય મળી આવે છે તાપસા તરીકે, મોટા આક્રમવાળી સખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાથી મળી આવે છે :

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૯૯ જેની સખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમા ૭, છેડે ૮ અને વચમા ૬ નવગ્ર મૂકીને એ સખ્યા દર્શાવાઈ છે આ રીત જૈન સાહિત્યમાં બંધાય અને ગણિતસારસંગ્રહમા કેટલીક જગ્યાએ માન્ય પડે છે, અને ચાન-મૂલ્ય-અકન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૬૬૬ના આક્રમને ૪૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કગોડ) એમ લખવામા આવ્યો છે આ રીતમા નાની સખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સમૃદ્ધ સાહિત્યમા પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે જેમકે, ૧૯ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ અકન્યાસનો એક ૧૦૦ છે—નહિ કે દશ પ્રાકૃત અને પાંચી સાહિત્યમા ૧૦૦ નો આક્રમ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે

(૩) ૨૨૭૯૯૯૪૬૮ ને ૨ કોટિ (કગોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ ને ૯૮ તરીકે દર્શાવાયો છે આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામા મોટો મૂલ્યાક પ્રથમ મૂકવામા આવ્યો છે

જૈન ગ્રંથોમા ઇવગણિ, ઇવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામા મોટી સખ્યા દર્શાવતા આક્રમઓ વારંવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે કર્મગ્રંથમા (અને દિગ્બરોના પરંપરાગમ અને તેની ટીકા ધવલામાં પણ) મોટી મોટી સખ્યા દર્શાવતા આક્રમઓ મળી આવે છે કોટિ-કોટિ-કોટિ અને કોટિ-કોટિ-કોટિ-કોટિ આત્માઓની સખ્યા આ પુસ્તકમા નોંધાયેલ છે સગ્રવાળા, આદ્યગ્રા, ગુણાકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો, વર્ગમૂળ, વનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે

આધુનિક ગણિતમા લોગેરિથમ (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે આ અંગે ધવલામા આપેલી નીચેની કેટલીક મુદ્દાની બાબતો લઈએ

(૧) સખ્યાનો અર્ધચક્રેદ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સખ્યાની બરાબર આ રીતે ૨^{મ્}નો અર્ધચક્રેદ = m અર્ધચક્રેદને દૂકામા Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામા કોઈ સખ્યા- (x)નો અર્ધચક્રેદ Ac x = log x, જેમા લોગેરિથમ બેના પાયે (બેઘઝમા) છે

(૨) ત્રિકચક્રેદ . કોઈ પણ સખ્યાનો ત્રિકચક્રેદ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર ત્રિકચક્રેદ માટે Tc સખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સખ્યા x નો ત્રિકચક્રેદ = Tc x = log₃ x, જેમા લોગેરિથમ ૩ના બેઘઝમા છે

(૩) વર્ગમલાક્ર : કોઈ સખ્યાની વર્ગમલાક્ર એટલે તે સખ્યાના અર્ધચક્રેદનો અર્ધચક્રેદ

કોઈ સખ્યા x ની વર્ગમલાક્ર (Vs) એટલે—

Vs = Ac Ac x = log log x, જેમા લોગેરિથમ બેના બેઘઝમા છે

(૪) ચતુર્થચ્છેદ : ચાર વડે જેટલીવાર ભાગી ગકાય તેની ધરાબર

$$\begin{aligned} \text{કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થચ્છેદ (Cc)} &= Cc \times \\ &= \log_4 x \quad (\text{જેમા લોગેરિથમ ૪ના બેઘડમાં છે}) \end{aligned}$$

લોગેરિથમ અંગે ધવલામા નીચેના પરિણામો તારવવામાં આવ્યા છે

$$(૧) \text{Log } (m/n) = \log m - \log n$$

$$(૨) \text{Log } (m \cdot n) = \log m + \log n$$

$$(૩) \text{Log}_2 m = m$$

$$(૪) \text{Log } (x^x)^2 = 2 \times \log x$$

$$\begin{aligned} (૫) \log \log (x^x)^2 &= \log (2 \times \log x) \\ &= \log x + \log 2 + \log \log x \quad \text{પણ } \log 2 = 1 \\ &= \log x + 1 + \log \log x \end{aligned}$$

$$(૬) \log (x^x) x^x = x^x \log x^x$$

આ બતાવી આપે છે કે જે જમાનામા જૈન ગણિતજો આધુનિક ધાતના નિયમો અને લોગેરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા જોઈએ

હવે ખીલુ કેટલીક બાબતોનો ટૂંકામા નિર્દેશ કરીએ અપૂર્ણક અંગે પણ પુષ્ટળ માહિતી મળી આવે છે આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાથી મળતી નથી ત્રિગણિ અંગે પણ ઉલ્લેખો છે આ અંગે ક્ષળ, ઇશ્વર અને પ્રમાણુ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામા આવ્યો છે

પ્રાચીન સાહિત્યમા અનંત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમા વાપરવામા આવ્યો છે એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો મોટા આકડાવાળી રૂઝમ વાપરનાગઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમા આવા આકડા વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હશે અનંત શબ્દની સાથે સકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામા ભારતના જૈન દાર્શનિકો સકળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અગિયાર પ્રકાર છે .

(૧) નામાનંત (૨) સ્થાપનાનંત (૩) દ્રવ્યાનંત (૪) ગણનાનંત (સાખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનંત (૬) એકાનંત (૭) ઉભયાનંત (૮) વિતારાનંત (૯) સર્વાનંત (૧૦) ભાવનાનંત (૧૧) શાશ્વતાનંત (અવિનાશી) આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમા જે અર્થોમા અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમા સમાવેશ થાય છે

જૈન સાહિત્યમા સખ્યાત (numerable), અસખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામા આવી છે

યુરોપમા આર્કિમિડીએ સમુદ્રકાઠે રેતીના કણોની સખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો ગ્રીક તત્ત્વવેત્તા ઓએ અનંત અને મર્યાદા અંગે અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી મોટી સખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સજાઓની તેઓને બળગ નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું ભાગતમા વૈદિક, જૈન અને શુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અંગે યોગ્ય સંજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમા જીવસખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અંગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.

મોટા આકાર દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી •

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા : દશનું ધોરણ વાપરીને 10^{140} જેવા મોટા આકારઓ દર્શાવવા 10^3 નું ધોરણ યોગ્યતામાં આવ્યું હતું

(૨) ધાતના નિયમો (વર્ગ-સર્વર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ દૂધમાં દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આવતા નાખલા તરીકે,

$$(2)^2 = 4 \quad (2^2)^2 = 4^2 = 16$$

$$\left((2^2)^2 \right)^2 (2^2)^2 = 16^2 \cdot 16 = 256 \text{ અને } 2 \text{ નો તૃતીય વર્ગીત-સર્વર્ગીત કહેવાયો છે.}$$

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતા પણ વધારે છે.

(૩) લૉગેરિથમ (અર્ધ-કેદ) યા લૉગેરિથમનો લૉગેરિથમ (અર્ધ-કેદ સલાહ) મોટા આકારના લૉગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો જેમકે,

$$\log_2 2^2 = 2$$

$$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$$

$$\log_2 \log_2 4^4 = 3$$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે કરીએ છીએ દશક પદ્ધતિ આખી દુનિયામાં સામાન્ય થઈ પડી છે મોટા આકારવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લૉગેરિથમનો ઉપયોગ આજે સામાન્ય રીતે થાય છે ધાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આંકડો 10^{80} - 10^{85} વડે દર્શાવાય છે આ બધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કાગણુકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમાં સૈદા પહેલા ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હશે એમ કહિત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે.

અનંતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ જ્યોર્જ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું Transfinite number (સાત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે ૨૪ થયો અનંત ગણિતો- (aggregates) ના પ્રદેશોમાં કેન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પાયો પૂરો પાડ્યો; સંશોધન માટે એક પ્રયત્ન હથિયાર આપ્યું અને ગણિતના અતિ ગહન (abstruse) વિચારોને ચોક્કસપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી આ આકારઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા c ના વર્ગીત-સર્વર્ગીત c^c નો ખ્યાલ અનંત મૂળભૂત નયગેનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસંખ્યાતનો વિચાર અનંતતાની નજીક આવે છે ગણિતના વિકાસમાં આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડ્યોનો છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન થયો એ જ અદ્ભુત છે એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે

જૈનોના ભૂમિતિક જ્ઞાન વિષે જે બાબતોનો દૂકો ઉદ્દેશ્ય અસ્થાને નહિ ગણાય ભગવતી સૂત્ર (સૂત્ર- ૭૨૬-૭૨૭)માં એકનો ઉદ્દેશ્ય માલુમ પડે છે જાતજાતના ભૂમિતિક આકારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

(pradeshas) ની લઘુત્તમ સખ્યાનુ તેમા વિવરણ છે બીજી બાબત જબ્બુદ્વીપ પ્રસૂતિમા મેરુપર્વતના જુદા જુદા સ્તરો અગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામા આવી છે

π (પાર્ષ)ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાથી મળી આવે છે. π (પાર્ષ)ની કિંમત અગે જૈનોના સૂત્રોમા^૧ નીચેના ત્રણ સ્પષ્ટ આકાઝાઓ નોંધાયેલા મળી આવે છે.

(૧) $\sqrt{10}$, (૨) ત્રણ કરતા જરાક વધારે ત્રિગુણ સવિશેષમ્ અને (૩) ૩.૧૬ લગવતી સૂત્રમા (સૂત્ર ૯૧), જ્વાલવાલિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જબ્બુદ્વીપપ્રસૂતિમા (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થ-ધિગમસૂત્રભાષ્યમા (૩.૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમા પ્રથમ કિંમત($\sqrt{10}$)નો નિર્દેશ માલૂમ પડે છે

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમા (૩૬, ૫૯) π ની બીજી કિંમત માલૂમ પડે છે

ત્રીજી કિંમત જ્વાલવાલિગમસૂત્રમા (સૂત્ર ૧૧૨) સૂચવાઈ છે એમ નોંધવામા આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ(diameter)મા ૧૦૦નો વધારો થતા તેનો પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે. વર્તુળનો પરિધ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિજ્ઞ હોવા જોઈ એ એમ અનુમાન થાય છે. દિગબ્જોના ગ્રંથોમા $\pi = ૧૯/૬$ એમ સમીકરણ આપ્યું છે

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમા ફાળો એ વિષય ખૂબ સશોધન માગે છે આપણા અગ્રગટ જૂના ગ્રંથોનુ સશોધન કરી વિશેષ પુગવો ભેગો કરવાની આવશ્યકતા છે અત્યાગસુધી સાગ એવા પ્રયત્નો થયા છે પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સશોધન ધરજનીય છે—આપણા જૂના ભગોમા પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને

^૧ જૈનવરોએ (હિંદુઓએ) π ની કિંમત કાઢેલી છે આ માટે જુઓ હોં કતનો લેખ (જર્નલ ઓફ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ બેંગાલ, વોલ્યૂમ ૨૨, ૨૫-૪૨ (૧૯૨૬))



હઠીસિંહનું દહેરું

રવિશંકર મં રાવળ

ગુર્જર નરેશ મહાગજધિગજ કુમારપાળના સમયમા જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમાં વિસ્તાર્યો ત્યારથી જ જ્યાં જ્યાં ગુર્જર ધનિકોને તક મળી ત્યાં જ્યાં તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવના મહાન તીર્થધામોના સર્જન માટે અખૂટ ડબ્બ વાપરવામા જે ઉદારતા દાખવી છે તે ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ બની છે કુંભારિયા, આણુ, ગત્રુજ્ય અને ગણુકપુગના દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે

આ પગપગએ અમદાવાદમા પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યા છે ગુજરાતી મુન્દિરમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યુ એટલે તેમના મકાનો અને મંદિરો તથા મંદરખા ઉત્તમ જ હોય તેમના ગજદૂતે જૈન ગેદિયાઓને સારુ મન્માન મળતુ તેનો લાલ લઈ તેમણે પણ સાગમા સાગ મંદિરો બંધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે શાહજહાના વખતમા ઝવેરી શાહિદામે આવન છનાકયોવાળુ ચિંતામણિનુ દહેરુ બંધાવેલુ પણ ઔરંગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયુ હતુ અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ ભોંયગમા રાખવી પડી હતી

આવુ ઘણો કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમા પહેલાના રાજ્યની અસ્થિતતા અને લાય જતા ગહા હતા અને ખાસ કરી અગ્રેજી રાજ્યમા લોકોને શાંતિ મળી એ શાંતિમા અમદાવાદના લોકોનો ભાગી પડેલો વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જામ્યો અને વિગતર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ જાગ્યત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમા શેઠ હઠીસિંહનું મોટુ દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બંધાયુ ગાનિદાસ ગેહના ચિંતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એવુ મોટુ મંદિર આ જ હતુ મોગલાઈ પછીની અંધાધૂંધીમા મઝાએલા મુલકમા બીજા કોઈ પ્રાતમા એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળું મંદિર ભાગ્યે જ થયુ હશે એમ કહેવુ વધુ પડતુ નહિ ગણાય

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલુ આ સુદગ મંદિર જ્યા સુધી રહેશે ત્યા સુધી હઠીભાઈ ગેહને અમદાવાદમા કોઈ નહિ ભૂલે

એમનો જન્મ ઓશવાળ વણિક જ્ઞાતિમાં વિં સં ૧૮૫૨માં થયો હતો એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું ભણતર હડીભાઈને કરાવ્યું હતું હડીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી ગયા એટલે પેઢીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચંદ ચલાવતા તેમની પાસેથી હડીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાબત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો.

હડીસિંહનો વેપાર ચીન અફીણ ચગવવાનો હતો અને તેમાં ધણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા હજાર બે હજાર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દગો રમતા નહિ અને સખધમાં આવેલા વેપારીઓની આંટ જળવતા દાન આપવામાં વર્ણુ કે જતનનો ભેદ રાખતા નહિ એમની ઉમરતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સહારતા

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પચતીર્થનો સઘ લઈ તે જત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામાં રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતા પાછા આવ્યા

વિં સં ૧૯૪૧(ઈ ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામાં એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત કર્યું એ મંદિર પૂરું થાય તે પહેલા તેમના માતૃશ્રી સરજબાઈ માદા પજા એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામાં હડીસિંહને હોઠે એક કોટલી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી તેમાં તેઓ ચાર દિવસની માદગીબાદ, વિં સં ૧૯૪૧ના શ્રાવણ શુદ્ધ પને શુક્રવારે મરણ પામ્યા. તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમના માતૃશ્રી સરજબાઈ ગુજરી ગયા

હડીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુક્મણીને પરણ્યા હતા પણ તેમની આખે અધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યા પણ તે અકાળે ગુજરી ગયા એટલે ધોધાના એક વણિકના પુત્રી હરકુવર સાથે તેમનું ત્રીજાવાર લગ્ન થયું

આ હગડોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમાં આજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે એમના પગલા થયા પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી તે ભણેલા, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળા ગુર્જર નારીગત્ન હતા નામાદિત પતિની ઇચ્છા પ્રમાણે તેમણે મંદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું પેઢી અને મંદિરનું કામ સલાખવા તે જતે પેઢી પર જતા અને સુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતા શેઠ હડીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બે પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવારાવ્યા હતા પણ એમની અલૌકિક કીર્તિ આ હડીમંદિરથી જ જળવાઈ છે

મંદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કકોત્રીઓ કાઢી અનેક સઘ આવ્યા લગભગ લાખ માણસ ભેગુ થયું હતું દિલ્લી દરવાજાથી શાહીબાગના મહેલ સુધી લોકોએ પગાવ નાખ્યો હતો અને સં ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ ને જિવમે ચૌદ ઘડી ને પાંચ પગે શ્રી સાગરગચ્છના લક્ષ્મીચંદ્ર શ્રી શાતિસાગરજીના હસ્તે ૧૫મા તીર્થંકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જનપ્રતિમાઓની અજનશલાકાથી પ્રતિષ્ઠા થઈ

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે ગઈ સદીના પૂર્વભાગમાં એ બધાયું છે પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મંદિરો બાધનારા શિવપીઓના પરિવાર હજુ હયાત છે તે આ મંદિરથી સિદ્ધ થાય છે શિવપી પ્રેમચંદ સલાટે એની રચના કરી છે તે બધાયું ત્યારે શિખરબંધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ઘેરાયેલું સમગ્ર નિર્માણ, ત્યારે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સમુ લાગતું હશે

પાછળથી નજીકમાં યુરોપિયન ઢબનો એક બગીચો અને કરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ગ્રીક સ્વરૂપના કોરિથિયન ચાલણાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિમાસણ કંગવી દે કે પ્રાચીન બાધણીના દેવાલય આસપાસ આવું યાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો હશે

પરંતુ અદ્ય પ્રવેશ કરતા જ મદિરનો દર્શનભાગ જોતાંની સાથે ગ્રાપત્યરચનાની સપ્રમાણ એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના ઉદ્દગાર કાઢ્યા વિના રહેવાતું નથી મદિરના બહારનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તભો ઉપર એવી જ શોભાયમાન માળવાળી ડેલીની રચના છે તેની બે બાજુ મિનાગ જેવા ખેડા ધાટના તોડા છે, જે મુઘલમ અસર બતાવે છે

ડેલી કે દોઢીથી અદ્ય જતા જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મદિર નજરે પડે છે તેની ફરતી કોટની જેમ ગોઠવાયેલી દેરીઓ આબુના મદિરની યાદ આપે છે એ બધી સાથે ચોકમા બાવન જિનાલયો છે. સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાગ મળી આઠ છે તે અને મુખ્ય મદિર મળી જિનાલયોની સખ્યા બાવન થાય છે મદિરનો રંગમંડપ પછીનો ગૂઢ મંડપ અને છેવટનો ગભાગે (ગર્ભમદિર) બધું જ કામ દેશી ખાગ પથ્થર(સિંડ ટોન)માં કરેલું છે અને બાજુ ચોકમા જવાના પગથિયા છે ગૂઢમંડપની બેઠિ બાજુના પગથિયાની ચોટી ઉપર આ મદિરની બાંધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે

બર્જેસ અને કાર્યુસન જેવા પ્રકાન્ડ ગ્રાપત્યપરિતો આ મદિરની રચનામાં ઉતારેલી સબધપરપર અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે બીજે કોઈ ઠેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર બનેલી જોવામાં આવતી નથી અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને ખડોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય દેન્ડ તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિગલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે અદ્યથી નજર દેરવો, કે બહાર ચોકમા જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોવા છતાં આપણને ગૂચવણ કે મથામણ લાગતી નથી દરેક રચના કે ગોઠવણ તેનો હેતુ સલાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે

કાર્યુસને કહ્યું છે “ હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને મુસલમાન સમયમાં કેટલાક મિત્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું મુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મદિરો બધાયા તેમાં આ મદિરની રચના સંપૂર્ણ દેખાય છે ”

આ મદિરની બાંધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દગજગનનું ન ગણી શકાય પાત્રપાત્ર સદીઓથી આપણા શિદ્ધીઓને મુસ્લિમ આદર્શોના કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેવું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સંદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે

રંગમંડપના આઠે થાભલા પર દેવાગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે થાભલાઓને ચોરસની અંકાસમાં લાવી ગોળ ધુમ્મટ કરવાની રીત સોલકી યુગની છે ધુમ્મટના અદરના ટોચને વિતાન કહે છે વિતાનમાં નકશીદાર ક્ષોરા હોય છે, અને ઠેક ઉપર જતા સાકડા બિંદુમાંથી પક્રશીલાનું કમળ, ઝુમગ જેવું શોભે છે

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું ગગીન પથ્થરેનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળચક્ર છે તેથી શોભા ધણી વધી જાય છે સામે ગૂઢમદિરના એક જ મોટા પચાસાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ધૂમટીઓ છે આ ધૂમટીઓ નીચેના ભોમરાની મૂર્તિઓની આસાતના કે અપગાધ ન થાય તે માટે રાખી છે સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આપેલી છે

ગૂઢમંડપમાં સ્તભો નથી પ્રવેશદ્વાર ઉપગત બે બાજુથી ચોકમા જવાના મોટા ખાગણા જ છે, તેથી ત્યાં પ્રગટ્ય ઓછો છે પરંતુ સન્મુખ ગર્ભમદિરના ત્રણ દ્વારો તરફ જોતા ધ્યાનગ્ર્ય પ્રતિમાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજું અધારું મદદરૂપ બને છે

ગૂઢમંદિરના પ્રતિમાદ્વારોને સુદર મુલાયમ આકૃતિઓવાળી પિત્તળની બળીઓ છે મુસ્લિમ કાળમા ઉદય પામેલી નકશીના એ સુદર નમૂના છે ગૂઢમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ધુમ્મટ ઘણો ઊંચો ગયો છે પણ મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર મૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાખા ઉપર જઈ શકાય છે

મંડપના માળે ફરતી ગોળ અટારી છે તેમાથી નીચેનો ભાગ બેવાય છે; તેમ જ ધુમ્મટ લાથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુદર પૂતળીઓ નીરખવાની સગવડ મળે છે

અટારીમાથી બહારના ધાખા પર જતા બે બાજુના વિમાનગૃહોના છબ્બ ઉપરના સામરણ (કે સવરણ) અથવા બેડા શિખરો અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી બેવાથી મન ગાહુ તૃપ્તિ પામે છે ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમર્થ કારીગરના હાથની પ્રાણુવાન કૃતિઓ છે તે સાથે વિમાનની ભીંતો પરની દોતરેલી પથ્થરની બળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે જરૂરખાને રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપત્તિના શિરોહી ધાટીની થાંભલીઓ અને કમાનો છે

ખરું કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામા આ વિમાનમેડીઓ અને પ્રવેશનુ બલ્કનક અથવા મેડીબધ દોહી અન્ય જિનમંદિરોમા બેવા નથી મળતા એવી એ બેનમૂન સુદર રચના છે

મંદિરના ધુમ્મટો પરની રચનાઓ(સવરણ)નો સારો પરિચય પણ અહીં મળે છે નૃસ્યમંડપનો ધુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુબજ છે પણ તેના કલશ આગળથી પાખડીઓ પાડી તાજમહેલની જેમ તેના કંકની પાખડીઓમાં મેળવી દીધી છે

ગૂઢમંડપનુ સામરણ (સવરણ) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ધાટ છે. તેની ભૂમિતિ વ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ બોધે છકક થઈ જવાય છે દરેક કામમા ગણિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી ગૂઢમંડપનો મોટો ગુબજ અદરથી ૨૪ ફૂટના પરિઘનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ગર્ભમંદિરોના પણ શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધા છે આથી દ્વાર આગળના પગથિયાથી એક રેખા ત્યાં સુધી લખાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમા રહે છે નીચે ઊતરી ગયા પછી પણ ચોકમાથી વિમાનજરૂખાને જુદીજુદી બાજુએથી બેતા મંદિરને નવુનવુ આકર્ષણ મળે છે

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તંભોના મથાળે એકેક નૃસ્ય કે સગીતની પૂતળા છે તેમા માત્ર કોઈ કોઈ કૌશલ્યપૂર્ણ હાથે નિમચિલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજીવતાભરી મળી આવે છે અંદોર આખને હલકુ-ભારે કામ તારવતા વાર લાગતી નથી

પરસાળમા ફરતા સ્તંભોની હારવાળી લાખી ચાલીમા નજર કરતા આહ્લાદકતા અનુભવાય છે તેમા ચાલતા ચાલતા પણ મંદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે

આવા જિનાલય માટે પરપગસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનુ નિર્માણ થયું છે તેનુ અનુશાસન અને ગણિત સાચવીને શિલ્પીઓને નવુ નિર્માણ કરવાનુ હોય છે

આ મંદિરની ઉત્તર-દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે બહારના મંડપ (બલ્કનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફૂટ છે એકદરે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યમૂહમા ગૅઠ હડીલાઈની કીર્તિના ધ્વજસમું હોઈ દેશના ગૌરવરૂપ છે

વિરહિણીનો એક અનુભાવવિશેષ

શ્રીમતી હીરાળહેન રાં પાઠક

આપણા દેશનું શૃંગારગ્નનુ—તેમા યે વિરહોત્કટતાનુ—ગ્નિક કાવ્યસાહિત્ય મળલખ પ્રમાણુમા છે પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનુ એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય મુધીના શુન્ગતીનો તેમા સમાવેશ થાય છે વળી આપણી ઘણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સંસ્કૃતમાથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અતૂટ પરપગ તેમા જળવાઈ રહી છે તેમા રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભગિઓમા અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણુઆયોજનાનો અવિચ્છિન્ન તત્તુ આપ્યો આવતો જણાય છે, જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે અર્વાચીન શૃંગારસાહિત્ય પત્રિમ તેમ જ અન્ય જળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાળા છે

વિરહનુ આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબંધની શુન્ગયેશવાળુ છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણુનુ મથાળુ સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિશિષ્ટ અગ જ જોઈ શકાય, અને તે પણ, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરપરાનું મૂળ જેમા પડેલુ છે તેવી તે પ્રકારની સંસ્કૃત કવિતાના પગિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સદર્ભમા—તે જોવુ ફીક થશે

ભરતે સંસ્કૃત સાહિત્યમા નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતા મુખ્ય આઠ પ્રકારો—વાસકસન્ન, વિરહોત્કટિતા, આધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખપ્પિતા, વિપ્રલખ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અલિસારિકા આપેલા છે પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ફીકફીક સખ્યામાં પડેલા છે, એટલુ જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગીકરણુ જોડે સાકળવામા આવ્યા છે ભરતનુ આ વર્ગીકરણુ શૃંગારદષ્ટિએ નાયકને અવલખીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલુ છે; જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણુથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે

અહીં આપણે જે નિરૂપણુ જોવાના છીએ તેમા વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાત વિપ્રલખ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણુ, ઓછામા ઓછુ, જ્યા કૃષ્ણ નાયકડપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમા નિરૂપિત ગોપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલખ્યાની છે, તો કેટલીક વેળા ખડિતાની પણ જાણાય છે, કારણ, વિપ્રલખ્યા દશાયાને કારણે વચિતા છે, તો ખડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપલોગ બાદનું આગમન તેના માનખડનનું કારણ છે, જ્યારે કલહાતરિતા, પતિના કરેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિરનેહવચિતા છે આ પાંચે પ્રકારની નાયિકાની ગ્રેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિગ્ધ છે એ વિગ્ધ, તેના સ્વરૂપ, સમય અને ગુણગુણની કક્ષામા અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે, કેમકે આ નાયિકાઓના વિગ્ધના નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિરનિરાળા છે એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોપિતભર્તૃકા અને વિરહોત્ક્રિતાના વિરહને જ જોઈશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય તેનું એક બીજું કારણ પણ છે અહીં આપવા ધારેલા કેટલાક અવતરણો તે પ્રકીર્ણ સુભાષિતો—દુહાઓ—ગાથાઓ છે, જે સદર્ભગદિત હોવાને કારણે, તેમાથી નાયિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આડ બાધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નાયિકા ઉભયાનુકૂલ છે—મનોમેળવાળા—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિગ્ધની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું એ દૃષ્ટિએ, તેવા ઉદાહરણો જેમાથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નાયિકાઓ વિરહોત્ક્રિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલા, આપણે વિરહોત્ક્રિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જોવા ધારેલા અવતરણો તે બન્નેની—તે તેમા યે પ્રોપિતભર્તૃકાની—અવગથા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે ભરતે કથેલી વિરહોત્ક્રિતાની વ્યાખ્યા જોઈએ

અનેકકાર્યવ્યાસઙ્ગાદ્યસ્યા નાગચ્છતિ પ્રિયઃ ।

તસ્યાનુગમદુઃસ્વાર્તા વિરહોત્ક્રિતા મતા ॥

—ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬

અર્થાત્—

“અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવતો નથી તેથી ઉદ્ભવતા દુઃખથી આર્ત તે વિરહોત્ક્રિતા મનાય છે ”

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્ક્રિતાની વ્યાખ્યામા જરા ફેર છે તે કહે છે “આવવાની ધ્રુષ્ટા કચેલી છતાં, દૈવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્ક્રિતા કહેવાય”^૧ વિશ્વનાથે દૈવની પ્રતિકૂળતા કહી, સ્પષ્ટ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવણતા બતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામા નથી પણ ઉભયના નિરૂપણમા નાયિકાનો વિરહસત્તાપ નિશ્ચિત છે

પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોલ્લેખસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે

ગુરુકાર્યાન્તરવગાદ્યસ્યા વિપ્રોષિતઃ પ્રિયઃ ।

સા રુક્ષાલકકેશાન્તા મયેત્યોષિતભર્તૃકા ॥

—એઝન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧

૧ આગન્તુ કૃતચિત્તોઽપિ દૈવાન્નાયાતિ યત્પ્રિય ।

તદનાગમદુઃસ્વાર્તા વિરહોત્ક્રિતા તુ સા ॥

—વિશ્વનાથપ્રણીત સાહિત્યદર્પણ, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

“કોઈ બીજા ગુરુ કહેના મહત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ મૂક્યા અને છૂટા પડી ગયા હોય (કેનસસ્કાન્ધિનાની હોય) તે પ્રોપિતભર્તૃક છે ” સારે સાહિત્યદર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે “નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ દર દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામખીજાને નાચિકા તે પ્રોપિતભર્તૃક કહેવાય ”^૨ ભાનુદત્ત મુન્ય દેશાન્તરગતે પ્રેયસિ સત્તાપવ્યાકુલા પ્રોપિતમર્તૃકા ।^૩ મનિગમે એ જ ભાવાર્થ હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે “જાકો પિય પરદેશમે વિરહ વિકલ તિય હોય ” (૨૦ ગાં ૧૧૧) ^૪

આ મુન્ય ગાત્રનિરૂપિત ઉભય નાચિકાઓનું વિગત્વરૂપ છે. ભગતે વર્ણવેલ આ અપ્તનાચિકા-પ્રકારને સાહિત્યદર્પણકારે આલુ રાખેલ છે દશરૂપકમાં પણ તે છે એ બન્ને ગ્રન્થો ભરતના નાચિકાશસ્ત્ર બાદ રચાયા છે એટલું જ નહિ, એ બન્ને ગ્રંથોના ભરતના નાચિકાપ્રકાર ઉપરાંત નવા નાચિકાભેદોના વર્ગીકરણો ઉમેગયા છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલા છે, જે આપણે પછીથી જોઈશું.

આ નાચિકાઓ, વિગતે કારણે, જે ‘અનુ’ કહેતા પદ્માદ્વર્તી કાયિક, માનસિક આદર્શ (વિશ્વને લગતા) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના પ્રયોગક પગિણાઓ—દ્વિગિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે આ અનુભાવો, નાચિકાના ભાવરૂપ કારણના, પ્રત્યક્ષ થતા દ્વિગિતો—કાર્યો છે હિન્દી સાહિત્યકોશમાં કોઈ ‘દેવ’ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુન્ય આપ્યા છે

ગિતકો નિરૂપત પરંપર રસકો અનુભવ હોઈ ।

ઇતહીને અનુભાવપદ કહત સથાને હોઈ ॥

આવા અનુભાવો અસંખ્ય છે પણ આપણે તેમાંથી એક વિશિષ્ટ અથ જોવા ધાર્યો છે; અને તે નાચિકાના એક જ અંગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશું. આ અંગ તે હાથ છે—ગુજરાતીમાં આપણે જેને આખા હાથ લેખે ઓળખીએ છીએ તે તેના ઉપાગો છે યાદુ, કોણી, કાકુ, દસ્ત ને કરતલ તથા આગળીઓ નાચિકાના એ અગોનું સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેના કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિગતદશાના દ્યોતક છે પ્રથમ આપણે સ્ફુટ કવિતામાંથી તેવા નમૂના પર ઊભી નજર નાખીએ. સા અને પ્રાકૃત ઇલાદિમાં તે મુખ્યત્વે અતિશયોક્તિઅલકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણામ અને કાવ્યલિંગ ઇલાદિ અલકારોની લગીવડે નિરૂપાયા છે. આવા અવતરણોનો સગ્ય અભ્યાસીને સ્ફુટ સર્ભગ્રંથ ‘સુભાષિતગતભાગ્યગાર્મ’માં પ્રત્યેક નાચિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાંથી તારવી લઈ મૂકેલો જોવા મળતો તે જોઈએ તે પહેલા, કાવ્યપ્રકાશકાં અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોપિતભર્તૃકાના દદ્યોતરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો હોઈ ટાક્યો છે તે લઈએ

પ્રસ્થાન વલયૈઃ કૃત પ્રિયસલ્લેસલ્લેસલ્લેસ ગતં

વૃત્ત્ય ન ક્ષણમાસિત વ્યવસિત ચિત્તેન ગન્તુ પુર. ।

ચાતું નિશ્ચિતચેતસિ પ્રિયતમે સર્વે સમં પ્રત્યિતા

ગન્તવ્યે સતિ જીવિત ! પ્રિયમુદ્દત્તાર્યં કિમુ ત્યજ્યતે ? ॥

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉત્પાસ ૪, શ્લોક ૩૫

^૨ નાનાકાર્યવશાચત્યા દૂરદેશ ત્ત પતિ ।

સા મનોમવદુઃખતાં મવેત્પ્રોપિતમર્તૃકા ॥

—એજન, તૃતીય પરિચ્છેદ, શ્લોક ૮૪

^૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ પ્રોપિતપત્રિકા (નાચિકા), પૃ. ૪૬૬

^૪ એજન.

તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—

“ બહાલા કકણુ નીસર્યો, વહી રહ્યા ચોધાર આસુ, ઘડી
ખેસી ના રહી ધીંગ, આગળ જવા ચિત્તે થયુ આકળ,
જવાનો કરતા વિચાર પિયુછ સાથે બધા નીકળ્યા,
જવુ છે છવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ બહાલાતણો ? ”

—કાવ્યપ્રકાશ, ગુજરાતી અનુવાદ, ગુજ્ઞ પુરાતત્ત્વ મંદિર ત્રથાવલિ

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા અને તે પહેલા જ, એને “ હેંડે તે શોપ ન માય રે ” એવી વિગ્રહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા તેમા નાયિકાનો હાથ દૂબળો પડતા ને વલય મોટાં પડતા ઊતરી જવા લાગ્યાં, એવો, હાથને લગતો અનુભાવ છે અહીં વલયવડે નાયિકાનુ ક્ષીણત્વ-ક્ષામપણુ સૂચવાયુ છે આપણે આગળ જોઈશુ કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણતાનુ પરિમાણુ ઠેરઠેર—બધા સાહિત્યમા હોવાનુ માલમ પડે છે સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક યદ્ધ, પત્નીવિરહને કાગણુ કનકવલયમ્નગરિક્ત-પ્રકોષ્ઠઃ અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનુ અમરણુ થાય; અથવા વિરહોત્ક્રંધિત રાગ દુબ્ધન્ટના ‘ સસ્તકનકવલય ’નુ પણ અમરણુ થાય તેમ છતાં એકદર વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનુ નિરૂપણ જૂજ હોય એ સહજ છે

આ વલયો પણ ખે સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે એક, બાવડા પરનુ, જેને આપણે બાણુબધ તથા કકુ કહીએ છીએ ખીજું, કાડા પર રમતુ—કકણુસ્વરૂપનુ બાવડા પગના વલય અંગેનુ એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનુ સુદર અવતરણુ એ સદર્ભગ્રથમા છે, અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગોપીની કૃશતાનુ અતિશયોક્તિ અલકારમા વર્ણવાયેલું કેવળ ગુજરાતી ભાષા-તર જોઈએ—શક્ય તેટલા મૂળ સરકૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ

“ હંમિના પ્રયાણુથી, એ સુભૂતી કમળની કળીઓની પાખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કદોરો નીચે સરી પડ્યા અને વધુમાં કહીએ તો . ”

જુઓ મૂળ સરકૃતમા—

“ અન્યદ્ બ્રૂમઃ કિમપિ ધમની વર્તતે વા ન વેતિ

શાતું બાહોરહહ વલ્ય પાણિમૂલ પ્રયાતિ ॥ ”

એટલે કે, “ એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ—કાડા સુધી પહોંચી ગયુ ”

—‘ સુભાષિતરત્નભાગારમ્ ’, પ્રોષિતભર્તૃકા ખડ, શ્લોક ૮૪

અહીં વલય, બાહુ—બાવડા પરનુ છે, અને તો જ અમત્કૃતિવાળી અતિશયોક્તિ નીપજી શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સગતુસગતુ તે કાડાલગી ઊતરી આવ્યુ એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ ! અહીં અતિશયોક્તિ સગે સજીવારોપણુ સુભગપણુ સયોજ્યો છે, જે કવિતાની માત્રાને દુહગવી આપે છે

ખીજે એક સ્થળે ખેદસૂચક હસ્તમુખવિન્યાસવડે કાયિક અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે ત્યાં, હાથ પરના અલકારરૂપે મૃણાલના વલયનુ નિરૂપણ છે

“ મોતીઓની સાથે હરીકાઈ કરતા એવા પાપણોમાથી ગરતા આસુઓના બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અટ્ટહાસ્યનુ અનુકરણુ કરતા હારાવલિરૂપ ભૂષણને હૃદય પર રાખી, કુમળા મૃણાલના વલયથી

અલ્પદૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આપનાક્ષી ખાલે ! ક્યા પુણ્યગાળીને તું ઝમરી રહી છે ? ’

—સમ્પ્રદત-મગદી મુભાપિત કોશ, ખઃ દુસરા, પ્રકરણ ૩૧વું, પ્રવાસ વિગદ ૪ વિભાગ

અહીં વિગદિશીનો વક્ષાબ્ધિત દુન જોયો, નો એક અન્ય શ્લોકમા ખિત વિયોગિની પ્રિયપ્રધાલુને તરણે આલગ્ણોને અગે મુદ્ધા અગ્રાની નથી તે બાણાવના કહ્યું છે .

“ બીનન્તનકલ્પ પર કલેગના હાગને ધારણ કરતી નથી અને વીરિને પણ (આગળીવંદ) સ્પર્શતી નથી ”

—મુભાપિત૦, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૪૨

તે પછી, પોને બ પોતાના ખાલુને આશ્લેષતી એક વિગ્દોદ્ધાનુ, તેની ઉન્નુદ્ધાનુ વર્ણન જુઓ .

“ પ્રિયનો સગ સૂચવતા મ્હુરણાળી એવી વામખાલુ લતાને, પુણ્નથી મુદ્ધિત થનેલાં અગોવાળી તે વિયોગિની, પુન પુન આન્લેપે છે, રુએ છે અને ગમે છે ”

—એજન, શ્લોક ૬

એક શ્લોકમા નાથિદાની વિગ્દવ્યથ દશા મુદ્ધ રીને નિરૂપાઈ છે તે નીચે બાણાવ્યા મુદ્ધ અન્ધની ગીતલતાના સતાપ હાથથી દુર કરતી હોય છે

“ કોઈ એક કૃશાગી, વનના વૃલોની છાયાના વિન્ધામો લેતી લેતી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી અન્ધના કિંગ્ણોને નિવારતી નિવાગતી સાલતી હતી ’

—એજન, શ્લોક ૧૬

પ્રખુત અવતરણમા હાજના ઉપયોગવડે વિગ્દદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિપેધાત્મક અનુભાવવડે વિગ્દ વ્યક્ત થાય છે .

“ સામુ જે પક્ષલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના અચગટથી તે બળી બધ એવી આગકાએ તે હાથથી ન લેતા બ્રૂસંજાથી વીકારે છે.”

—મુભાપિત૦, પ્રેપિતભર્તૃકાવર્ણનમ્, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આગળીઓને આથી વિશેષ ગસિકપણે તે સર્જનાન્ધપણે પ્રયોગવાનુ સમ્પ્રદત કવિઓએ કહેલુ છે . યતપત્ની વિરેનો મેવદૂતનો પેલો પ્રમિદ્ધ શ્લોક—

શોયાન્માસાન્વિરહદિવસત્યાપિતત્યાવવેર્વા
વિન્યત્યન્તી સુવિ ગણનયા વેહલીટત્તપુષ્પૈ .

—ઉત્તરમેધ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પદિતઓ) પસ

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદરય વિરહતનુ વા માવગમ્ય લિલ્લન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨ પસ

જુઓ કીલાબાઈ યનગ્યામ અનુવાદિત મેધદૂતગર્થા ઉપરની પદિતઓનુ ભાષાત

પસ “ પુલ્લા ખાધી અવધમદો જે માસ ખાધી મ્હેલા

બેલી દોંગે ગણતી કુસુમો મૂટીને દિવસમા ”

પસ “ કટખી મારી દૂશ હતી, દોંગે કાઠતી ચિત્તમાટે ”

આમ હાથવડે ઉંમરે ફૂલો મૂકીને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનુ ચિત્ર આલેખતી-સર્જતી નાયિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસમા દિવસો વિતાવતી નજરે પડે છે

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરજ્ઞાન નહિ કે અલ્પ હશે એવી નાયિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રીત હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આકવાની ને પછી ગણવાની ! પણ એક શ્લોકમા એ આકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું-નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહ-ભીરુતાનું સૂચક છે :

“ ઝરણાની જેમ વહેતા આસુઓથી જેના લમણા ધોવાયા છે એવી એ ખાલા અવધિના દિવસોની સખ્યાની રેખાઓ આ કે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આશકાથી, રખે ને અવધિ દિવસ વીતી જાય ! ”

સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬

અહીં નાયિકાનો પોતાનો ભય પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામા નાયિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભય પ્રગટ થયો છે; એટલું જ નહિ, તે નાયિકાથી અનુભવેલું સખીકૃત્ય અનવી તેને મિથ્યા ધારણ આપી રહી છે

“ ઓહિદિઅહાગમાસ દિરીહિ સહિઆહિં કુરુલિહિઆઓ
દો તિપિણુ તહિં ચિઅ ચોરિઆએ રેહા પુસિજ્જતિ । ”

અર્થાત—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતા એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આશકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાથી બેત્રણ ચોરી-છૂપીથી ભૂસી નાખે છે ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુદઃ ખીજ એ પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી

“ ઝઝા-વાઉતિપિણુઅ-ધર-વિવગ-પલોટ્ટ-સલિલ-ધાગહિં
કુરુ-લિહિઓહિ-દિઅહ રકખધ મુધધા કરઅલેહિ ”

“ ઝઝાવાતથી છાજ ઉગ્રાડી દેવાયાને કાગલે ધરના વિવરોમાથી, એટલે કે છાપરાના બાકોગમાથી, પડતી સલિલધારાથી ભીંત પર આળબેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, મુઠ્ઠા કરતલવડે ગ્રહણ કરે છે ”

આ ગાથા બેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પગલે મૂચનવડે વિગહભાવને વ્યક્ત કરે છે જેમ આજે ને તેથી વિશેષ જૂના સમયમા વર્ષારભપૂર્વે ધર પરનું છાજ સગમુ કરવામા આવતું, જેથી વગસાદના જલથી વરનો અદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ધર જીર્ણુ છાજવાળું હોય ને ? તેવા ગૃહવાળા પ્રોપિતભર્તૃકાનું અનુકંપા જગાડે તેવું આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે અહીં એકાકિની વિગહિણીનું મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી ગમ્યાનું હૃદયગ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગતગેખ અને ભાવસભર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસપત્ત તજજાયા-મિશ્ર ચિત્ર ! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાપડી ! તો એક ખીજ એવી ભાવપ્રબલ ગાથા

અજ્જ ગચોત્તિ, અજ્જ ગચોત્તિ, અજ્જ ગચોત્તિ, ગણિરીએ
પઠમે ચિઅ દિઅહધે કુરુ ટેહાહિ ચિત્ત લિઓ

અર્થાત—“ ‘ આજ ગયો ’, ‘ આજ ગયો ’, ‘ આજ ગયો ’ એમ ગણિગણીને પહેલા દિવસના અર્ધ-ભાગમા જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી ! ”

અહીં ‘ આજ ગયો ’ એ પદ માત્ર ત્રેવગ્રવીને, નાયિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાજાવાની અળતરા કેટલી ભારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે ! ભાવની વ્યકીય પ્રબલતાએ અભાવોકત નિરૂપણથી

સચ્ચોટતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાવિક બન્ને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ ગઈ છે

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગણતરીનો, એક અપભ્રંશ સાદિલ્યનો કુલો બેવાનો રહે છે હૈમચંદના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે લા ટાકેલો છે

“ જે મહુ દિણા નિઅહડા દઈઅ પવસતેણ ।

તાણુ ગણુતિએ અગુણિહિ જનનરિઆહિ નદેણુ ।”

અર્થાત્—“ પ્રવામે જતા પ્રિયતમે મને (અવધિના) જે નિવસો દીધેલા, તે ગાયુતા (ગાયુતા મારી) આગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા ”

—सिद्धदेव गत अपभ्रंश व्याकरण, संपादक ६० यु० भाषाण्णी, पृ० ६

સભાગે મીઠાના બેએક પદ્મી કઈક આવા જ-મળતા આવતા અનુભાવવાળી પડ્મિ

“આહું આહું કર ગયા સાવગ, કર ગયા ટીલ અનેક

ગિણતા ગિણતા ધિસ ગઈ કે મ્હારા આગલિયારી કેખ ”

—सस्तु साहित्य संपादित भीरायाधर्मा लज्जनो, पद १३२

મીઠાની આમાની પહેલી પક્રિતો ખીજો પાક, અન્ય સગ્રહોના આ જ પદ્ધતિ, તીચે મુજબ મળે છે

“સાવન આવન કહ ગયા ખાલા, કર ગયા ડોલ અતેક”

તો એડ બીજા, વિરહના ઉચ્ચારવાળા ને ગળદમાધુર્યવાળા પદ્મા પેઢી બિના દરી પાછી આવે છે

“દેશવિદેશ સદેશ ન પહુચે, હોય અદેશા ભાગી .

गिनता गिनता धिस गर्भ देष्पा, आगुगियाष्टी सारी

અજઠ ન આયે મુગરી ”

—‘भीमार्प-श्रेष्ठ भवन’, लेखक भगुलाल भगमुद्धार

એવી આ મીરાની પદ્ધતિઓનો સાવચળા છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે

વિરહના આવા સત્તાપથી કેવળ નાચિકા જ બળીકળી નથી, તેના સમ્બંધ જડ પદાર્થો પણ જળે તેવું આગળ આવેલા કમળના દર્શાવે પ્રતીત કર્યું હેમચન્દના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ દુહામાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કાગળ તે તો નાચિકાનો સૌભાગ્ય-સૂચક ચૂરો હોઈ, વિગેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આકગ સત્તાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નદવાઈ જ બચ ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જાતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજાવાય છે

“યુરુદ્વદિ યુરુણીહોમસઘ મુધ્ધિ ક્વોલિ નિદિત્તહ ।

सासानव-नव-अवस्थिति आह-अवस्थ-अवस्थिति ॥ ”

અર્થાત—“ મુઝા ! ગાઘ નીચે (=ગાદે) રાખેલો (ને તેથી) નિ શ્વાસાગ્નિની ઝાળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્તુજળથી સીંચાયેલો (તાગે) ચૂડો ચૂગે બની જગે ”

—सिद्धदेवगत अपभ्रंश व्याकरण, सपादः ६० यु० लायाणी, पृ० ५८

આ ઉપરાંત નાયિકાની વિરહદશાએ અદ્યતન પદાર્થના પ્રતિભાવો થે જગાડ્યા છે ! એક પ્રાકૃત ગાથાનું દર્શાવ

“ પાસાસકી કાઓ જોગદિ દિણુ પિ પહિઅ-ધરિણીએ
ઓણત-કરઅ લોગલિઅ-વલઅ મજ્જ-કિઅ પિંડ ”

અર્થાત—“ પથિકની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) કાસાની આરાકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી ”

એથી થે આગળ નાયિકા સાથે સખધ ધગવનાર જીવત, વિશિષ્ટ—અરે ! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉગ્ર વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણવા જેવો છે ! જુઓ ગાથા

“ અધકોવણા વિ સામુ રુઆવિઆ ગઅવધઅસોણાએ
પાઅ-પડણોણુઆએ દોસુ વિ ગવિએસુ વલએસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડવા નમી ત્યારે અને કંકણ સરી પડતા, પ્રોપિતપતિકાએ ઉગ્ર સ્વભાવની સાસુની આખમાયે આસુ આણી દીધા ! ”

આવા, વલયે સૂચવેલી ક્ષીણતાના ભાતભાતના ચિત્રો સરકૃત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાથી સાપડે છે કેટલાક તો ધણા સુદર છે એક ભાવસુદર ગાથામા પ્રોપિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મૂઝવણ તળે ચંપાયેલો—દબાયેલો તેનો વિવાદ ધણો સુકુમાર ભાવથી—તેની મૃદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે કૌતુક અને વિવાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોપિતપતિકાઓની કૃશતાની સભાવના કરી, અતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે ! ત્યાં સર્વને ઓથે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નાયિકાનો અર્ધસ્ફુટ-મુગ્ધ વિવાદ સવિશેષ વેધક અને છે

“ સહિ ! સાહસુ સખલાવેણુ પુરિજમો કિં અમેસ મહિલાણુ !
વડુનિ કર-કિઅ ચિઅ વલઆ દમ્પએ પઉત્યમિ ॥

એટલે કે—“ હે સખી ! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછુ છું શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતા બધી ય સ્ત્રીઓનાં કંકણ (આમ) હાથમા પડ્યાપડ્યા જ મોટા થઈ જતા હશે ? ”

એક ખીજે છે વલયનો સંદેશદુહો .

“ સદેશા ગુણુ વત્તડી હું કહિવા અસમત્ય
એકધ વલધ જાણિન્યો, સમ્માણા બે દત્ય ”

અર્થાત—“ હે પ્રિય ! હું સદેશામા ગુણકથા કહેવા અસમર્થ છું માત્ર એટલું જાણુજે કે એક જ વલયમા માગ બને હાથ હવે સમાર્પિત જાય છે ”

પણ આ દુહાની પહેલા, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ કેરે—અપભ્રંશ સાહિત્યનો દુહો જોવા મળે છે તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે એ દુહો ૧૩મી સદીના અખંડુલ રહમાનકૃત ‘સદેશાસક’મા છે ૧ અસ્તુત અવતગણુમા પોતાના બને હાથો એક જ વલયમા સમાર્પિત જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સદેશાસક—

“ સદેશાક સવિતરકિ હકિ કદણુ અસમત્ય

ભણુ પિય ધકતિ બલિયદધ બે વિ સમાણા દત્ય ” ॥ ૮૦ ॥

એટલે કે—“ સદેશો સવિસ્તર (છે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું કહેજે પિયને (હવે) એક જ વલયમાં બે ય દામ સમાર્પિત જાય છે ”

પ્રસન્ન હરી છે એવી સપૂર્ણ—ઓએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અગોની તુલનાવડે વ્યજિત થતી એ કૃપા છે પણ પોતાના જે જુદા જુદા અગોવડે મૂલ્યવાની તુલનાન્મક લાભતાના નિરૂપણનો એક સંદેશર સકનો ખીન્ને—આગળનાની પડખે જ મૂક્યો ફુલો છે

“ સંદેશર ઉ સવિત્યર ઉ, પગ મધ દહાણુ ન જામ
જે કાલગુણિ મુન્ડ ઉ સો આહડી સમાઈ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“ સંદેશો સવિન્નર (છે) પણ મારાથી કલ્હો ન જાય જે ટચતી આગળીની મુદ્રિકા તે આદુમા સમાઈ જાય છે ’

આ તે આ કૃપાનાની ખિના મીંગના એક પદમા, તેની આગળ આવેલી પદ્મિને કારણે વિગે” તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે

“ મામ ગયે ગલ છીજિયા રે, ટરક રહ્યા ગલ આદિ,
આગલિયારી મૂંડી મારે આવણા લાગી બાહી ”

—મીર ના પદો અપાદ્ય બૃષેન્દ્ર ત્રિવેદી, પૃ. ૧૮૬, પદ ૨૧ (અપાનરવાળુ)

આપણે જોયા એ દૃષ્ટાંતોમા તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારના પાણુ નાચિશાના પોતાના ને ખોતાના જ એ અગોને અમીપ મધી બનાવી તુલનાથી ક્ષીણુતા પ્રત્યક્ષ હરી પણ એથી છે એક દુષ્કર્મ દૃષ્ટાંત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે કોઈ એક પરપગના રાંધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાલજેલા ગીતની તે પદ્મિઓ છે :

“ મહા મદિને મન માહરુ,
મળવાને મન અકળાય રે,
હજિની ટચતી આગળીકેરી મુદ્રિકા,
મારી દો આગળીયો સમાય રે,
હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દ્વારકામા જઈ રહ્યા ”

અહીં કૃપણની એક અને તે ય ટચતી—જે ટચકડી આગળી, તેની અગમર પોતાની દશ આગળી-ઓની, પરસ્પર સંગેની તુલનાથી ક્ષીણુતાની માત્રા ઘેરી બની છે અને એ અતિશયોક્તિ, વિરહતીવ્રતાની ખાટ બનાવે છે

હવે એક છેલ્લો વલય વિગેનો, વિરહ અને મિલનની લાવસધિવાળો હેમચંદ્રે ઉદ્ધૃત કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત મુદ્ર ફુલો જોઈએ

“ વાયસુ ઉગ્રવન્તિઅએ પિઉ દિદ્ધ ઉ સહસત્તિ,
અદ્ધ વલયા મદિદિ ગય, અદ્ધ કુદ્ધ તગ્તિ ”

કામચંદાઉ ગુન્ગતીમા—

વાયસને ઉગ્રગના પિયુ દીડો સહસાજ,
અર્ધ વલય મહી પર અને અર્ધ તગ્ગ નરુન્ન

હવે મહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલખી અનુભાવ અને તે પત્રલેખનનો શાકુન્તલમા વિદ્યોત્કલિતા ચતુરલાનો ‘ શુકોદ્દમુકુમાર નંદિનીપત્ર ’ પરનો પત્રચ્છોડ આપણે વાંચ્યો છે; એટલુ જ નહિ, મીંગ જેવીના પદમાં પ્રોચિતભર્તૃદા વિગેના પરદેશ વચના પિયુને “ લિખિલિખિ ભેજત બાતી ”ના

ઉલ્લેખ થે જાણીએ છીએ એ મીરાના એક ખીબ, સંગ્રહિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રસિદ્ધ થતા પદમા હસ્તવેડે થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉલ્લેખ મળે છે તે આપણે જોઈએ.

પદ ૧ રાગ સોરઠ

“કેસે લિખુ, લિખીયો ન જાય, પતીયા; કેમે લિખુ

કલમ ભરત મેરો કર કપત હૈ,

હિયડો રહ્યો થરરાય—પતીયા૦

૧

વાત કરુ તો મુઝે ખાત ન આવૈ,

નેણ નહા ઝરરાય—પતીયા૦

૨

મીરા કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,

રહી હૂ મધુ પર છાય—પતીયા૦ ૭”

૩

કિતો શાહીમાં બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કપે છે અને હાથ સાથે હૈયુ પણ થરકે છે એવી વિરહઅમૃત્તુ અનુભવતી નાયિકા છે આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અદ્ય અક્ષરજ્ઞાન છતાં પત્રલેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલખી અનુભાવ લેખી શકાય

અહીં આપણે સંસ્કૃતથી માડી ગુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલખી વિવિધ અનુભાવોના અવતરણો જોયા તેમા નાયિકાનો શોકસતાપ, કૃતા, આલ-ણો અંગે ય ન અગ્રાવા જેવુ તેમ જ જગતના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવુ ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગણતરી કે ન ગણવાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસંદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપસ્થિત કરેલા આભાસથી થતું સુખ ને તેય રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રંગપૂરણી થયેલી છે

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શૃંગારનું રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાય છે; અને તેમા યે વિયોગના ભાવને વિશેષ આધિક્ય મળે એ સદજ નથી? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર ઝખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિગત ધસરકા વેદીવેદીને તેમાથી આવા કોઈક શ્લોકગાથાદ્વિગીતરૂપે જે તિખારવા ઉડાડે છે તે જ શૃંગારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે ‘વેદનાના માધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે’ એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા—વેધકતા—માર્મિકતા રહી છે, તેટલી ખીણ બાજુથી એના અન્તર્ગત વર્ણનોમા અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ ય રહી છે વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જવર અને દુર્બળતા, પાણુતા ઇં બ્યાવિ, માનસિક ક્લેશ, સતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સદર્ભમા તે વિવિધ અર્થરજાયાઓથી યોજાય છે), વિવિધ ઋતુઓના ઉદ્દીપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦-૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, સ્મૃતિ, ગુણકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, બ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુદર વ્યજનાપૂર્ણ સવેદક ચિત્રણ—અકન થયેલું છે વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમા આવી સભર અને સતર્પક વિવિધતા છે વળી, આપણે જોયેલા એક વિશિષ્ટ અશમા પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે

અને આમ જતા એમ નથી જાણાતું કે આપણી તમામ લાખઓમા તેની રજૂઆત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણગીનિથી ઉદાય પામી છે ? કઈકે નવીન કાવ્યાત્મક-ચમત્કૃતિમદિત એ જ અંગ, અગત્યાલન કે એવી તેની કોઈ દગાથી વિગ્દલાય વ્યક્ત થયો છે ? ઉપર્યુક્ત ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપગપગ પાછળ ટઈ કારણ ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સંસ્કૃતિથી તે મુગ્ધિત છે

લાગતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સમૃદ્ધિ પાછળ, સૈદ્યઓ લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એટલાનું ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખબર છે. મુસલમાનોના આક્રમણો જના તેના હામાથી ને કદી દગમથી કાંઈયું નહોતું છેક અંગ્રેજોના-પશ્ચિમના સપર્સ પછી જ તેમા ઊથલો આવ્યો ત્યાં લગી દેશ, આપડ એવા રૂઝિનિયત્રિન અને ધર્મશાસ્ત્રમદ્દ જીવનાચારવડે ટકી રહ્યો હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો અને જાપજાનાના પ્રચારની ગરબના ન હોવાથી સમાજની એ રૂઝિપગમ્તી ને શાસ્ત્રપરમ્તીને પોષણ મળ્યું જે કઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમા ઉત્પન્ન થતો ને ધીમી, પણ રિચર ગતિએ પ્રચરતો તેને કંઠ બનતા સાગે એવો સમય પસાર થતો એટલે તે જો પ્રાણબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એટલી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો; ને સમૃદ્ધિના બળરૂપે સચવાતો એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લઠણ પ્રમાણે ચાલવામા મદિમા ગણાતો વળી મુદ્દણચત્રની નીપજરૂપ મુદ્દા જેટલી નિશ્ચિત બની, કંઠ થઈ, પછી અપખે પડી કોઈકુચિમાથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ રૂઝિમદિમાને કાળે કવિને ય કોઈનું લઈને ચાલવામા, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જાણાતી નહિ કોઈ સલગ નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકદલ થતા ભરપકે કાપ સાથે આગળ ચાલે, તેવું જીવનકલ્પનની રસમની બાબતમા બનતું આ કંઠ પરપગનું આલેખિત સ્વરૂપ તે જૂના કાળ્યોમા આવના-મુદ્દાતા રૂઝ યાદીરૂપ વર્ણનો છે; જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમા બેદા ને બેદા મૂકી દેવાના, અને તેમા શિષ્ટમાન્ય વિદ્વાતા લેખાની પ્રેમાનન્દ જેવો પણ અમુક મલ્લ ને હલ્લ અંગે તેમ કંરવામાથી બાઝાત રહ્યો નથી આ જ કારણે વિગ્દસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપગપગને ટકાવી ગાખી હતી પણ તેવું ચાલ્યું સાહિત્ય કંઠ જના નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંના અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સમૃદ્ધિતિની જીવત મુદ્દા છે.

આ પૂરું કરીએ તે પહેલા, સમૃદ્ધ કાવ્યશાસ્ત્રના નાયિકાબેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સંગ્રહપ્રશ્ન, અબ્યાસી સમજ વિરોધ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મૂકી જોવો આવસ્યક જણાય છે તે પહેલા, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત ટહી દેવી જોઈએ કે તેની એકંદ્ર યોજનામા જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનમશાસ્ત્રીય-સમાજશાસ્ત્રીય સૂઝ રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિમર્શ શક્તિને આભારી છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકાગે પદ્ધતિ અને તેમાના ન્યાય વગેરેના અર્થગ અબ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની ચિન્મમા પસોટાયેલા હતા ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રવૃત્તિ સદ્દર હોઈ નિ શરૂ ટકી રહેગે પ્રશ્ન છે પ્રોપિનભર્તૃક અથવા પ્રોપિનપતિશ નાયિકા અંગેનો

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નાયિકાપ્રકારો ઉપરાંત નાયિકાના અન્ય પ્રકારના ભેદો પાછળથી ઉમેરાયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમા ઝિજ્ઞાસી, તો કાવ્ય પછી શાસ્ત્રે તેવાં નવાનવા વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂઝના જાય તેમ રચવા માહા આમ, સ્ત્રીયા કે સ્ત્રીયા, પગ્નીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જેવા મળે છે. અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા ‘લાલ પીળો ને વાદળી’ જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપુરતુ ગપ્પ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે મુજમ પ્રોપિનભર્તૃકને સ્વકીયા, પરકીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મૂકી શકાય એવું અને વિવક્ષિત જણાય છે પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજું વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાંગોપાંગ લાગુ પડી શકે ખરું? અને લાગુ પડતા, દરવેળા તેમા સુસંગતિ જળવાય ખરી? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓના વર્ગીકરણોના યોગેલા સમ્બંધની ચકાસણી થવી જોઈએ, જે ઊંડો અભ્યાસ માગી લે તેવું છે. અહીં આપણે સહેજે ઊંડતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલા છીએ. ભરતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસ છે તે કારણે તે કેશસરકાર વિનાની છે, તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે ‘મનોભવદુ ખાર્તા’ છે, એટલે કે કામાર્ત છે. સાહિત્યદર્પણકારે ‘પ્રિય’ને બદલે ‘પતિ’ શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમા રાખવા જેવો છે.

આ બંને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, ‘સતાપવ્યાકુલા’ હોઈ વિરલાગવેશે છે એમ કહી શકાય. અહીં નાયિકાના વિરહદુ ખનુ નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી કાગણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામા નિશ્ચિતપણે ‘પતિ’ શબ્દ છે. માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરકીયા ને સામાન્યા પણ છે. તો ઊલટાનું તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થયાનું સુખ હોય કે દુઃખ? આ એક સાદી સમજમાથી નીપજતો પ્રશ્ન છે.

એક બીજો મુદ્દો - ભરતે આપેલ ‘પ્રોપિતભર્તૃકા’ એવા પારિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલાં નાયકની એટલે કે પતિની—ભાર્તાની વિવાહિતા પત્ની—નાયિકા છે. પ્રોપિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે. તેમાના આ ‘ભર્તૃ’ અને ખાસ કરીને ‘પતિ’, એ પર્યાયો શુ વિવાહિત દશાના સાકેતિક શબ્દો નથી? છે. આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનુ એ આખુ યે વર્ગીકરણ નાયકને અવલખીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવગ્યા પરથી યોજાયુ છે અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય, સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા—કે પગકીયા—વરૂપે કેમ હોય?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમા તેમ બંને છે માટે કોઈક પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવામા બાધ ન જોઈએ. તો, તે લક્ષમા લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેના વર્ગીકરણોનુ પરસ્પર-સકલન (co-ordination) થવુ જોઈએ. પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનુ સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનુ છે. કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલખીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્લેખ સલમાથી આરવાઘ એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતા, પ્રોપિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામા એ લોકોએ પરકીયા—સામાન્યાનો કર્મ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રંથમાથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે. કારણ, જે નાયિકા નિર્લેખપણે પ્રોપિતભર્તૃકાનુ ભાવદશાન્ત છે તે એકીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—ચોક્કસમા કેમ ઘેરી શકે? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે! ભાવસંઘર્ષ કે ભાવશબ્દભતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારના હોવા જોઈએ. તે કવિના કે “સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અબાધિત હોઈ શુદ્ધ સ્વરૂપ”ના હોય તો જ તે અવિદ્યકરપણે આસ્વાદ્ય બની શકે. કાવ્યની તેવા શુદ્ધ ભાવસલ્યો નીપજવવાની ગુણવેશ છે. તેથી જ તેમાથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શક્યુ છે. એટલે, વ્યવહારમા છે માટે કરીને પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત મુશ્કેલી ઊભી થાય. તો પછી શાસ્ત્રમા તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિષયના પાડેલા નિશ્ચિત આકારવાળા વર્ગીકરણની ચોક્કસાઈ રહે નહિ. એવા ભેજસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને—રદ કરવામા ભલીવાગ હોઈ શકે નહિ. પછી તે તર્કસંગત—શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ.

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પગિન્ધિતિને અનુલક્ષીને પ્રોપિતભર્તૃકા માટે પગદીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેવી નાયિકાનો ગતિભાવ યુગાગ્ના એટલે કે ગ્મના સમંધનો નહિ, પણ રસાભાસની કોટિનો લેખવો જોઈએ કારણ, આપણા કાવ્યઆચાર્યોએ કેટલાક અનુચિત ગતિભાવના નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યા છે અને તેને રસાભાસની કોટિના ગણાવેલા છે. તેનું ચે કારણ છે, આપણી સમૃત્તિથી સુદાહિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિલક્ષત એવી કલાયોગના કે વર્ગિકગણો સ્વીકાર્યા નથી માનવસમાજમાં મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સમ્બંધિત છે, તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સમ્બંધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યજેનનાની અત્યંત મુદ્દમ તે નાનુદ સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સકળાયેલો છે આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી મુદ્દમ કલારુચિ અને ઉત્તમ વિગેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, શુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજે કારણે અનુચિત નુગાગનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિવિધ ગતિનો અભિધાપ એવનારી સ્ત્રીને પણ, યુગાગરસ નહિ પણ તેના ગ્માભાસના વિભાવ તરીકે દર્શાવેલ છે આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત ગતિભાવને સ્વપૂર્વક કૃત્તિમ લેખી તેને અલગ તાગવી, ગ્માભાસ તરીકે અલગદુ સ્થાન આપ્યું છે તો પગી, એ દૃષ્ટિએ પગદીયા કે સામાન્યા પ્રોપિતભર્તૃકા નુગાગરસનો આલમ્બનવિભાવ શી રીતે હોઈ શકે ? તો બીજી બાજુ એવી મુદ્દમ રુચિ ધરાવનાર આપણી સમૃત્તિએ છેડ અગ્રેજેના આગમન સુધી, મહુનાયકવિવિધ ગતિઅભિધાપ એવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ત્યાં નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી ! સસ્કૃત સાહિત્યના નાટકોમાં કેટલાય ગળના તેવા પાત્રો છે તેને પણ આપણી સમૃત્તિની એક તામીર જ સનજીવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાંત ગાત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ધરાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ મામગ્રી, મહદંશે ભલે કાવ્યગાયી પણ અમુક અગ્રે ઉત્તમભાષી—ઉત્તમના નિરીક્ષણમાથી—ગત્તવિક પગિન્ધિતિમાથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રજૂ કરે છે એટલે કે એ આદર્શ વડવામાં શાસ્ત્રને કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમાં નજરે પડતી અનેક પ્રોપિતભર્તૃકાઓમાથી કોઈક કોઈક તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈક કોઈક લક્ષણ, આદર્શ પ્રોપિતભર્તૃકાના બગના કોઈ શકે કવિચિત્ત પોતાની ભાવજગત સુજન્ય તે બધા દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપ એક આદર્શભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે ગાત્ર પણ સાહિત્ય અને ઉત્તમનો આશ્રય લઈ, વર્ગિકરણ અથવા વ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે તેવી છૂટકછૂટક નાયિકાઓના દૈનન્દિન ઉત્તમ પરથી અને સાહિત્યમાં થતા તેના રસદાથી સમર્થન પગી જેમ કાવ્યગાત્ર તેમ સ્મૃતિ અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ ઉત્તનાચાર ધરે છે તે સુજન્ય, પ્રોપિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારના મૂલ્યનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમાં દર્શાવેલ છે

ક્રીડા શરીરસસ્કાર સમાજોત્સવદર્શનમ્ ।

હાસ્ય પરચહે યાન ત્યજેત્યોપિતભર્તૃકા ॥

—યાનવદ્ય સ્મૃતિ, ૧, શ્લોક ૮૪

એટલે કે—“પ્રોપિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસસ્કાર—પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, કાવ્યદર્શન, પરચહગમન—તે સર્વ”

આ મૂલ્યન પાશ્વળ વાસ્તવિક ઉત્તમનું તત્ત્વ કઈક અગ્રે રહેલું નથી બાણાતુ ? જો નાયિકા પતિને કારણે વિરહસતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘રુક્માલ્કજ્ઞેશાન્તા’—કેશસગ્ધાર વગેરે વિનાની હોય માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો ઉત્તમરસ કેટલો શોધાર્થ બધ છે ! અને આ પ્રકારનું વર્ણન બાણે ભાષ્યરૂપે સાહિત્યદર્પણકાગની પ્રોપિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અત પુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કુલવધૂને નથી નિર્દેશતું ? તેવી વિરહિણીને પછી પાછળથી પગડીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોગ્ય હશે ?

એક બાબત ઉમેરવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામાં નાયક માટે ‘પ્રિય’ શબ્દ છે પણ સાહિત્ય-દર્ષણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિસ્વરૂપનો ઓધ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પગડીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી લાગુ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્ષણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની માગને અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાર્થ માલુમ પડે છે તો પછી તેવી પ્રોવિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ અને કે શુભારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે

આમ ‘પતિ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્ષણમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહમ્ભાન પ્રોવિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિદ્ધાંતી સ્વકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે તેને પછી પરકીયા છંદ હોવાનો કદગો સભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે હાથે અને સમયે થયેલા જુદા જુદા વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોજનામાં તાણીતૂટીને—કૃત્રિમપણે ઢાળવા—સાકળવા ને એમ કરીને મુખ્ય કરવા જતા આવી અસંગતિ ઊભી થઈ હશે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતા પહેલા આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રંથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સત્વીર તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી તેથી માત્ર સશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે

છતાં આ વર્ગીકરણો સખધમાં આટલું સૂચન કરી શકાય તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાકળવા જતા અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ—પારાવાર, હરક્ષણે પરિવર્ત પામતી શક્યતાઓ છે તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીણપણે અને સર્વ કાલ માટે દોષપણ વર્ગીકરણના જડ ચોક્કસમાં બધી બાજુ બધાએસતુ આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશત જ કરી શકે છે કદાચ આકાશને આગ્રહાવા બિછાવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ધાટ છે એક બાજુ ઢાકવા જતા બીજી બાજુ ખૂટે ને ઉઘાડુ પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મસ્તક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ ઢાકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેગ થાય ક્યારેક તે નકામાં થ નીવડે તે સત્યવેધી હોય એટલે બસ

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—કહો કે અનુભાવઅમ્શ, કાવ્યાનંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે ઘણી વેળા કાવ્યનું વિવેચન-ગુણદર્શન એ રત્નમજૂપા છે તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુપમે સુદઃ અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાહળા કાવ્યક્રાંતિ મનભર માણી શકાય *

* પ્રત્યુત લખાણ માટે જરૂરી અવતરણો, તેનાં સદર્ભગ્યાનો ને ગ્રંથો વગેરેને મગતાથી ને ચીવટાઈથી સુકર કરી આપનાર નીચેના સંબંધનબધુઓનો સન્નમ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે

૧ પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશ વગેરે માટે શ્રી હં. સુ. બાયાણી

૨ સમૃત માટે પ્રો. ગૌરીશંકર ઝાવા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સશોધનવિભાગના અમૃતના અધ્યાપક સુરેશ હિપાધ્યાય, તથા ત્યાંની સમૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત

૩ ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી નયન પદયા

જૈન કવિ શ્રી હેમરતનવિરચિત વીરગાથા :
ગોરા-બાદલ-પદમની-કથા-ઔપદ
[સંક્ષિપ્ત પરિચય]

સુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુગતત્ત્યાચાર્ય

જૈન મંત્રદાયનો ભાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમા મુખ્યત્વે ‘ચત્તિ’ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો. એનું બીજું નામ ‘સુનિ’ પણ હતું, પરંતુ જૈનેતર વર્ગ મોટે ભાગે જૈન ત્યાગીર્મને ‘ચત્તિ’ નામથી ઓળખતો હતો

જૈન યતિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પદ્મમ, દિલ્લી પ્રદેશ, માગવાડ-મેરાઠ વગેરે આખું ગજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપગંત દહે પાટિસ્તાનમા ગયેલા દેદગબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતા માન્ય પડે છે કે એ યુગમા જૈન યતિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમા ઘણો મોટો ફાળો આપ્યો છે

જૈન ધર્મે ઉદ્ધોધેલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ યતિઓ, ઇચ્છા અને સમગ્રજીવપૂર્વક, સાસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસંગી કરતા હતા અને અહિંસાસાધક તપ, સયમ, બ્રહ્મચર્ય અને અપગ્રિહ વ્રતનું પાલન કરવું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમા ફેરવવા માટે હમેશા યથાગતિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સપર્કમા આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસરકારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા આ યતિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમા નિર્ગતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય ભિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રખતા હતા તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી ભેટ-સોગાત-પૂજાને ઇચ્છના કે સ્વીકારતા

જૈન યતિઓનું આવું નિઃસ્પૃહ જીવન જનસમૂહના અતરમા એમના પ્રત્યે આદર અને બહુમાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે, અને સાધોસાથ પોતાના સપર્કમાં આવતા નર-નારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, દયા, દાન, પગેપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-દુઃખી જનો પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહાયતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સમયાગ્રપોષક સદ્ગુણોના સમ્પ્રદારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે.

જૈન યતિજનોના આવા સદાચાર-પોષક ઉપદેશને ઝીલીને હજારો માણસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે અતાવેલા ધર્મમાર્ગનું અનુસરણ કરતા રહેતા હતા. પશ્ચિમ ભારતમાં અસારે જેટલી જૈન વર્ણિક જાતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સરકારસપક્ષ બની શક્યા છે. આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ધાતર અને વિકાસમાં ઘણો મહત્વનો ફાળો આપ્યો છે. આ જૈન સમૂહો દેશની રાજકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાંસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમાં હમેશા પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે એનો ઇતિહાસ ઘણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણભૂત છે. પણ હજી સુધી એના ઉપર જોધ એ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો.

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સરકારસપક્ષ કરવા માટે જેમ હમેશા ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જતે જુદા જુદા વિષયોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી ભિન્ન દેશકાળમાં રહેનાર કે થનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા ગ્રંથોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમાં પણ વધારો કરતા રહેતા. જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ઘણું વિપુલ છે. છેલ્લા એક હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિખરત ઇતિહાસ લખવામાં આવે તો સખ્યાબધ જૈન યતિઓને એમાં ઘણું વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે.

આ જૈન યતિઓ કે કુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સપ્રદાયના મર્મજ વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનું ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુલવવાળું રહેતું હતું. તે તે સમયમાં જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-અશાખાઓનું આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા. જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધાગ્ય હતી. તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, છંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણશાસ્ત્ર વગેરે મન્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિવેચનને લગતા શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કરવા ઉપરાંત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, શિલ્પ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રશ્નપરિજ્ઞાન, ગમલ વગેરે બધી જાતના શાસ્ત્રોનું પણ એવું જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા. કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મત્રવિદ્યા અને તત્રવિદ્યામાં નિપુણ હતા. જૈન ઇતિહાસના અગ્રભૂત પ્રાચીન પ્રમાણો અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનું વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માત્રિક અને તાત્રિક હતા. પોતાની આ વિદ્યાને બળે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો, પોતાના દેગવાસીઓના આત્મ-આલ્સ કાઢી દૂર કરવામાં ઘણી મદદ કરી હતી. તેઓ સમયાગ્રનું આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા, પણ અવસર જોઈને લોકોને નીતિમાર્ગનું અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજ અને પ્રજાની ફરજોનું અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનું પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા.

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે ચડાવવાને માટે હમેશાં તત્પર રહેતા જ હતા, પરંતુ જેઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજૈનો પણ એમનો શ્રદ્ધા અને ભક્તિપૂર્વક હમેશા આદર કરતા રહેતા હતા નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા ગણઓ વગેરે પણ એમના ઉપદેશ અને સલાહ-સૂચનનો લાભ લેતા રહેતા હતા.

ઉપર સૂચવવામા આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાંસ્કૃતિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમા આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાંદિલિક સમૃદ્ધિને વધારવામા આપ્યો છે આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સૂચવ્યા તેમ, જુદા જુદા ગિયતે લગતા હજારો ગ્રંથો પ્રાકૃત અને સમૃદ્ધ ભાષામા લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે સમૃદ્ધ, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત પ્રાચીન ગઝલયાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી કૌંચ ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ કૌંચ ભાષાઓમા અસંખ્ય ગ્રંથોની રચના કરી છે કૌંચ ભાષાઓની આ રચનાઓમા, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સમજાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકલોચ સાદિલનુ વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે ભાષાવિદ્યા અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલુ આ કૌંચભાષા-સાદિલ પણ જૂથ મહત્ત્વનુ રચન ધરાવે છે આ યતિઓએ કૌંચ ભાષામા કેવળ પોતાના સપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવુ નથી; એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમા પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રમુખોનુ પણ કૌંચ ભાષામા એવુ જ વિશિષ્ટ અગ્રતરણુ, ભાષાતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિ-વશકિતના ખીલેલા પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચરણપૂજન કરી છે.

હિમરતનકૃત ચૌપર્થ

અહીંયા આવા જ એક યતિજ્ઞ દ્વારા પ્રાચીન ગઝલયાની ભાષામા, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો માતૃ-ગુર્જર તરીકે ઓળખાવવાનુ પસંદ કરે છે તે ભાષામા, રચવામા આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કસુણુ છતા અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો કંઈકે પરિચય આપવામા આવે છે.

આ કથાકાવ્યનુ નામ “ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ચૌપર્થ”—અપરનામ “ગોરા-આદલ-ચરિત્ર” છે એના કર્તા યતિ હિમરત નામે કવિ છે આ કાવ્યમાં ચિત્તોડની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામા આવી છે

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્તોડની ગણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમા એક વિશિષ્ટ વીરગના કે સ્ત્રી નારી રૂપે સનાતન રચાન પામી ચૂકી છે એ ગમાવણુની સતી મીના અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સંયુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્ભુત પ્રતીક સમાન હતી તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક-ભાષાઓમાં આ વિષયને લગતુ વિપુલ સાદિલ્ય રચાયુ છે. કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ રૂપિતારૂપે એની દુન્યગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે.

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેના કારણો અનેક છે : એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી ભારતમા પ્રાચીન સમયથી જેનુ વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્ત્વ લેખાનુ આવ્યુ છે તે વિખ્યાન તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સંસ્કૃતિથી પગિપૂર્ણ એવો ચિત્તોડનું એની રાજધાની હતો ભારતના પ્રાચીનમા પ્રાચીન ગજવશોમાના એક ખૂબ ગૌરવશાળી સુદિલોત રાજવંશની એ ગજગણી હતી ભારતના ઇતિહાસમા પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ મ્યેચ્છ મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની દુર કૃદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી એ વિષયલોચન, મનાઈ, ધર્મ-ધ્વસ્ટ, ખતી, તુર્ક મુસલમાન ભારતની દિદુ અનિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનુ સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-આદી

ખનાવવા આદતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સાસ્કૃતિક હૃદયનું ખૂન કરીને એને પોતાના કક્ષસ્તાનમાં દફનાવવા આદતો હતો. અલાઉદ્દીને માન્યુ હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુસરખુ રાન્ય છે; એની લશ્કરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતા કબજે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી માગ અત પુરમાં હુ દાખલ કરી શકીશ. પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દબ્બાપૂર્વક સામનો કર્યો. એને મહિનાઓ સુધી ત્યાં પડાવ નાખીને પડ્યા રહેવું પડ્યું, અને પોતાના સેંકડો યુદ્ધ સૈનિકોના માથા કપાવા દેવા પડ્યા. લડતા લડતા જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આવ્યા ત્યારે પદ્મિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયા કગવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-અદનના તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા, અને પોતે, પોતાના સમગ્ર નારીસમુદાયની સાથે, પદ્મિની સગેવરમાં સ્નાન કરીને અને લગવાન શકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજા-આર્ચના કરીને, મગળ ગીત ગાતી ગાતી ચિતા ઉપર બેસી ગઈ. જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણી કાયા, ચિતાની સોનલવર્ણી જ્વાળાઓમાં લળી જઈને, રાખનો પુજ બની ગઈ. જેમ કિલ્લામાં ભડભડતી ચિતાની જ્વાળાઓ શાત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની ગણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધાગ પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ. કિલ્લાના દરવાજા ઉઘાડા પડ્યા હતા અને ગજમહેલો સૂતા થઈ ગયા હતા. જ્યારે અલાઉદ્દીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના ગજકવિ અમીર ખુસરુ સામે જોઈને કોઈકે ‘હુદ હુદ’ ને માટે ખૂમો પાડી રહ્યો હતો, પણ ત્યાં ‘હુદ હુદ’ ક્યા હતી? ફક્ત રાખના પુજમાંથી રાખની ઝીણી રજ ઊડીઊડીને એની ગોઝારી આખોમાં પડી ગઈ હતી, જેથી એ, પોતાનું કાળું મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધૂણારૂપ આખોને ચોળતો ચોળતો, હતાશ થઈને ખાલી હાથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો.

પદ્મિનીની જીવનકથાનું આટલું જ સારભૂત વૃત્તાંત છે, પણ એ એટલું તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રયેક હિંદુ સતાન એને સાલળીને રોમાચિત થઈ જાય છે. આખાલવૃદ્ધ બધા સ્ત્રી-પુરુષો આ કથાનું શ્રવણ કરીને ઢાગણીબીના બની જાય છે. હિંદુ જાતિની હરિતને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે. આને લીધે પદ્મિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી, અને આખાલવૃદ્ધ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાલળવામાં આવતી હતી—ગજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ.

પદ્મિનીની કથાની આવી હૃદયસ્પર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ જયસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામાં આ કથાને ‘પદમાવત’ નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા. જયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાયિકા પદ્મિનીની જેમ, સાગ પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે. આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભાગનમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે.

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ; સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોના જીવન સળધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પદ્મિની જેવી એક નાના સગા ગજનના શક્તિહીન રાજાની ગણી

સખધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા ગપ્પવી વ્યર્થ છે આમ છતાં પદ્મિની એક મોટી ભાગ્યશાળી ગણી છે કે જેના સખધી તત્વાત્થમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આભાસ કરાવતી ફેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે કવિ હેમચંદ્રવિગ્નિત 'ગોગ-આદલ-પદ્મની-કથા-ચૌપદ' આવી રચનાઓમાની એક ગજગ્ધાની ભાષાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે

કવિ જયસીકૃત 'પદ્માવત'

આમ નો, આગળ સૂચવ્યુ તેમ, મુસલમાન સૂફી કવિ જયસીએ અવધી ભાષામા રાણી પદ્મિનીની હવનકથા સમજાવતુ 'પદ્માવત' નામે સુદૃઢ, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે એ કાવ્ય હેમચંદ્રકૃત 'ચૌપદ' કરતાં આશરે અડધી સદી પહેલાં ગયાયુ છે જયસીની આ કૃતિ હિંદી-ભાષા-સાહિત્યમા એક ખૂબ મહત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે, અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ વ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે પ્રબંધ લખ્યા છે આ કૃતિમા જયસીએ પદ્મિનીના હવનનુ વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલકાગિક ભાષામા મહાકાવ્યની ટપે કર્યું છે કવિ જયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો એનુ ધ્યેય હિંદુ જનતામા ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધાસ્પદ બનેલી સતી પદ્મિનીની આઆલકગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કદપનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને વાચવા-સાલકવાવાળાઓને પોતાના સપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનુ હતું જયસીના સમ્રાટ અને ભાવ ઇસ્લામી સમૃદ્ધિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર ફારસી-અરબી ભાષાના સાહિત્યની પંપરામા થયો હતો, તેથી એની કૃતિમા એને અનુરૂપ ભાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, ભાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામા વિશેષ બેદભાવ નજરે નથી પડતો, અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકી છે

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્વ

જયસીકૃત 'પદ્માવત' જેમ ઉત્તર ભારતમા વિશેષ પ્રચલિત બન્યુ તેમ રાજસ્થાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમચંદ્રની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા એમની ભાષા સુપરિખ્યાત રાજગ્ધાની છે; પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમા સમાનરૂપે ઉપયોગમા લેવાની શૈલીમા થયેલી છે

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્વ ધરાવે છે કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રગસ્તિમા (A પ્રતિની પ્રગસ્તિની ૪થી હમી કડીઓમા) જણાવ્યુ છે તે પ્રમાણે આ ચૌપદની રચના ઉદયપુર ગમ્ત્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સખધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની માગણીથી કરવામા આવી હતી આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેગલકત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો, અને મહાગણુ પ્રતાપનો વિશ્વાસુ ગમ્ત્યાધિકારી હતો સુપ્રસિદ્ધ હલ્દીધાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સચાલક હતો એણે ચિત્તોડના રાજવંશની ગ્લાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી, તેથી એના અતરમા ચિત્તોડની ગૌરવગાથાનુ ગાન કરાવવાનો ઉદ્દેશ્ય હોય એ વ્યાભાવિત છે જ્યારે કવિ હેમચંદ્ર વિ. સ. ૧૬૪૫નુ ચોમાસુ આદ્યી નગમ્મા ગ્લા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા ગમ્ત્યાધિકારીને પદે હતા જૈન સમાજની પંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મેશુરુઓને વદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાલળવા, યથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમા જતા રહેતા હતા યતિ હેમચંદ્ર સાગ કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા તારાયદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો એકવાર અવસર જોઈને એણે કવિ હેમરત્નને વિનંતિ કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પદ્મિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમા ગાન કરે તારાયદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરત્ને આ કાવ્યકૃતિ ગ્યવાની શરૂઆત કરી, અને વિં સં ૧૬૪૫ના શ્રાવણ શુદ્ધ પાચમના દિવસે એ પૂરી કરી કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહાગણા પ્રતાપ હયાત હતા .

આ ચૌપદના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલા અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો, અને એ દુ ખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીવાટના યુદ્ધમા તાગચદ પણ એક શૂરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો મહારાણા પ્રતાપના એ સુગક્ષિત પહાડી પ્રદેશના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માર્ગ ઉપર આવેલું એ સાદડી નગર એક મહત્વનું નાકું હતું અરવલીના દુર્ગમ સ્થાનો અને માર્ગોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાયદને સોંપ્યો હતો એ તારાયદના જ આગ્રહથી, એ સાદડી નગરમા આ ચૌપદની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્વ પણ છે

કવિ હેમરત્નની આ ચૌપદ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી ચિત્તોડની પદ્મિનીની કથામા ગોરા અને બાદલની સ્વામિભક્તિનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે, એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમા છે આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમા એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો

લખ્મોદયકૃત ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’

આ ચૌપદના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, ખીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમા ગૂથી છે એમા લખ્મોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘ પદ્મિની-ચરિત્ર-ચઉપદ ’ નામે રચના છે, જે હેમરત્નની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં સં ૧૭૦૬-૭મા) રચાઈ છે લખ્મોદય પણ, કવિ હેમરત્નની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામા ગૂથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા તેઓ ખરતરગચ્છની પરંપરાના યતિ હતા સવન ૧૭૦૬-૭મા તેઓ ઉદયપુરમા ચોમાસુ રહ્યા હતા એ વખતે એમના ગચ્છના આગેવાન, ઓસવાલ જાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગચદે એમને પદ્મિનીની કથાને ચઉપદમા ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો ભાગચદનો મોટો ભાઈ હંસરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જમ્બૂવતીનો કારભારી હતો ભાગચદનો એક મોટો ભાઈ કુગરસી નામે હતો, એને ધર્મકરણીમા ખૂબ આસ્થા હતી એમની પ્રેરણાથી

* મંવત સોલધ સધં પણુયાલ, શ્રાવણ સુદિ પચમી સુવિસાલ ।

સુહવી પોડી ઘણુ પરગડી, સખલ પુરી સોહધ સાદડી ॥ ૪ ॥

પૃથવી પરગટ રાણુ પ્રતાપ, પ્રતપધ દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ મનીસર જુદ્ધિનિધાન, કાવેહયા કુલતિલક નિધાન ॥ ૫ ॥

સાંભિ ધરમિ ધુરિ ભામુ સાહ, વયરી વસ વિધુસણુ રાહ ।

તસુ લધુ ભાઈ તારાયદ, અવનિ ભણિ અવતરિઉ ધદ ॥ ૬ ॥

ધૂય જિમ અવિચલ પાલધ ધરા, શનુ સહુ કીધા પાધરા ।

તસુ આદેશ લહી સુભ ભાઈ, સભા સહિત પામી સુપસાધ ॥ ૭ ॥

લખ્મીદેવે ‘પદ્મિની-ચરિત્ર-ચરિત્ર’ નામે કાવ્યની રચના કરી હેમચંદ્રની રચના મુખ્યત્વે ત્રોદા અને ચૌપદી જદમા યંચેલી છે, સારે લખ્મીદેવે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતબદ્ધ યૈર્થીમા કરી છે, પણ એની કથાનુ મુખ્ય વર્ણન હેમચંદ્રની કૃતિને આધારે જ કરવામા આવ્યું છે આ ચરિત્રમાં બીજાનેરના ‘સાદલ ગવસ્થાની ઈચર્ય દન્તિગુપ્ત’ નગ્દયી નાળેતગમા પ્રગટ થઈ છે એની સાથે કોઈ પ્રાચીન કવિ મસે ગયેલ ‘ગોરા-આદલ-કવિત્ત’ તથા જટમલ નાદરે ગયેલ ‘પદ્મિની-ચરિત્ર’ અથવા ‘ગોગ-આદલ-કથા’ નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામા આવી છે.

હેમચંદ્રની રચનાના મૂળ સુદા

હેમચંદ્રની ચૌપદીના મળ સુદા આ પ્રમાણે છે (૧) ચિત્રદ્ર નામે સુપ્રસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો ગન ગુહિકોત વંશનો ગનમેન છે (૨) એની પટગણી પ્રભાવની નામે છે, જે રૂપે-રંગે રહ્યા જેની અને શીલવતી સતી નારી છે (૩) એ ખૂબ પતિપગયલુ અને હેતાળ છે (૪) એક દિવસ ગળએ જમતા જમતા ગાણીની રસોઈની આવડતમા ટઈઈ ખામી બતાવી, તો ગણીએ હસતા હસતા મહેણુ માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદમણીને પરણી લાગો ! (૫) રાજ એ મહેણાને સાચું કરી બતાવવા પદમણી નારીની શોધમા નીકળી પડ્યો (૬) કરતા કરતા સિંહલ દેશમા પદ્મિની રાજકુમારી હોવાનું એના બાલુવામા આવ્યું (૭) એ ખૂબ જહેમન ઉઠાવીને સિંહલ દેશમા પહોંચ્યો અને પોતાની દોંશિયારીવી પદ્મિનીન પગણી લાવ્યો (૮) રાવચેતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજના દરબારમા હતો, એ પોતાની વિદ્યાથી ગળને પ્રસન્ન હતો હતો (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સદેહ બળ્ય છે, અને તેથી ગળ એનું અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે. (૧૦) બ્રાહ્મણ ગુસ્સે થઈને રાજ ઉપર દ્વેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની છુદ્ધિથી, દિવ્ધીના આદશાહ અલાહિદીનના દરબારમા પહોંચી બળ્ય છે (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાત્રિક વિદ્યાથી આદશાહને ખુશ કરે છે, અને આદશાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજની ગણી પદ્મિનીના અનુપમ સૌંદર્યનું વર્ણન કરે છે (૧૨) લપટ આદશાહ પદ્મિનીને મેળવવા માટે મોટા લગ્ન સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચરાર્થ કરે છે (૧૩) વણા પ્રયત્ન, સર્વર્થ અને બળનો ઉપયોગ કરવા છતાં બચાગે એ ચિત્તોડનો દિલ્લો નથી છતી શકતો ત્યારે એ જળ-કપટ રચીને, રાજને ભ્રમમા નાખીને, દિલ્લો જેવાને બહાને ગળનો મહેમાન બને છે (૧૪) રાજ એક ક્ષત્રિયને જાગે એ રીતે એનું આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસવાતી સુલતાન દિ'શાવી કોતરની વખતે રાજને કેદ કરીને પોતાની જાવણીમા લઈ બળ્ય છે (૧૫) આદશાહ ગળને ખૂબ દુઃખ આપે છે, અને એ બેઠકસાલગીને બધા ચિત્તોડિનવાસીઓ ભાગે મુખીમનમા. મૂઝવણમા પડી બળ્ય છે અને રાજને કેવી રીતે છોડવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે (૧૬) એ વખતે અલાહિદીન પોતાના દૂતને દિલ્લામા મોકલીને કહેવરાવે છે કે જે મને ગણી પદ્મિનીને સોંપી દેવામા આવશે તો હું ગળને છોડી મુકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉઠાવીને આલતો થઈશ (૧૭) ગળની પટગણીનો પુત્ર વીરભાણુ જે પોતાની ઓગમાન માતા પદ્મિની તરફ દ્વેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે ‘જે ચિત્તોડની અને રાજની ગલા કરવી હોય તો પદ્મિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી’ (૧૮) પદ્મિનીને કાને બચાગે આ વાત બળ્ય છે ત્યારે એ મહુ પિત્ર થાય છે એટ બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજા બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની મર્યાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી એ વિચારે છે ‘હું તો પળમાત્રમા મારા પ્રાણનો ભાગ કરીને મારા સતીત્વની ગલા કરી ચકુ છું • જીવતેજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમા નહીં પડું; પરંતુ મારા પ્રાણ આપવા છતાં શું મારા ગ્વામી બચી

શકશે અને ચિત્તોડનો સર્વનાશ થનો અટકી જશે ખગે ?' (૧૯) આ અગે કેટલોક વિચાર કરીને પદ્મિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત યોદ્ધા ગોરા ગવતને ઘેર પહોંચે છે ગોરા મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ ગળ રતનસેનથી અસતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે. ગળભાતા પદ્મિનીની વાત સાલળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે, અને આ આક્રમક સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે એનો એક ભત્રીજો બાદલ યુવાન, ધણો બુદ્ધિશાળી અને ભારે શૂરવીર છે. ગોગ એની સાથે વિચાર કરે છે કાકો-ભત્રીજોને બન્ને એક અદ્ભુત પ્રપચ દ્વારા રાગને છોડવી લાવવાની યોજના ઘડે છે રાણી પદ્મિની એ સાલળીને રાજ થાય છે (૨૦) પછી એ બન્ને યોદ્ધાઓ ગજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે બધા એમની સાથે સહમત થાય છે, અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પદ્મિનીને બહાને પાલખીમાં ગોગ રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈને તેઓ અલાહિદીનની છાવણીમાં પહોંચે છે બાદશાહ આ છળથી સાવ અજાત છે, અને ભારે આતુરતાથી પદ્મિનીનું વ્વાગત કરવાની ધડીની રાહ જોઈ રહ્યો છે (૨૧) બાદલ યુવચાપ રાગને ગોરાની પાલખીમાં ખેસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે એટલામાં વાતનો બેઠ ખૂલી જાય છે અને સુલતાનની છાવણીમાં દોડધામ મચી જાય છે 'હ્યો ! હ્યો !' ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે પાલખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોગની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા દાખવીને સેંકડો દુશ્મન-સૈનિકોનો સહાર કરી નાખે છે ગોરા વીર શૌર્ય દાખવીને ત્યાં વીરગતિને પામે છે (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને બુદ્ધિબળથી રાગ રતનસેન અને રાણી પદ્મિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદલ વીરનો સર્વજ જયજયકાગ થાય છે

હેમરતનના આ મુદ્દાઓમાં અસંભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી; બધી ઘટનાઓ કમબદ્ધ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે દેકેકેકાણે હેમરતને કથાના આધારભૂત કેટલાય પ્રાચીન કવિત્ત વગેરે આપ્યા છે, જે નિ શકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આવ્યા છે

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરતનની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પદ્મિનીને સિંહલ દેશની ગજકન્યા કહી છે એ છે સિંહલની અત્યંત રૂપવતી ગજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પદ્મિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાબેગ છે ગજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર ૧૦ ગૌરીશકર ઓઝાજીએ આ અગે એવી કલ્પના કરી છે કે ગળ રતનસેન સિંહલ જેટલા સુદૂરના પ્રદેશમાં જઈને પદ્મિનીને પરણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી સંભવ છે કે પદ્મિની મેવાડના સિંગોડી જેવા સ્થાનની ગજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય બેકે મારી પામે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કલ્પના છે કે પદ્મિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધવ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપ-લાવણ્યનું વર્ણન ગજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને ગજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામાં આવી છે કર્નલ ટોડે સિંહલના ગળ અને પદ્મિનીના પિતાનું નામ હમીગસિંહ લખ્યું છે, અને એને ચૌહાણ વગનો કહ્યો છે. સિંહલ અર્થાત્ લકામાં ચૌહાણ ગળનું હોવું સર્વથા અસંભવ છે હમીગસિંહ નામ પણ શુદ્ધ ગજસ્થાની છે તેથી કર્નલ ટોડના આ ઉલ્લેખમાં કઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ' ને સ્થાને 'સિંધવ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પદ્મિનીની શરૂઆતની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે

નળયસી અને હેમરત્નની રચનાઓમાં તદ્દાવત

નળયમી પદ્મિનીના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનનો ન હતો. એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજા રતનસેનને ચોદાણુ માને છે. નળયમી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે એના ભાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી એ વાચના કવિતાનો આશ્વાસનો મજે છે, પરંતુ કથામાં આવતા પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણાનું સંવેદન થતું નથી. એના વર્ણનો ખૂબ લાખા-લાખા અને ઉપમા વગેરે અવકાશોથી ભરેલા છે. નળયે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાચનાં થાય છે. નળયમીએ કેટલાક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની ટોળ ચણવીને લખ્યા છે કે જે સમ્રાટ, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાક્ષાત્તવા કે વાચવા ન ગમે. હેમરત્નની રચના સદૃશ, અકૃત્રિમ, હૃદયગમ અને ભાવોદ્બોધક છે. પદ્મિની, રાજા રતનસેન, ગોરાઆદલ, ગધવચેતન અને અશ્વહાઉદીન વગેરે યથા પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાવ આકર્ષક વર્ણન થયું છે. આમાં કોઈ જાનની કૃત્રિમતાનો આભાસ મુશ્કેલી નથી થતો. નળયે એમ લાગે છે કે હેમરત્ન પોતાની આખે દેખેલી ઘટનાઓનું હૃદય વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે નળયે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યક્ત થાય છે. હેમરત્નની કૃત્રિમ ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખંડ શીલવ્રતનું, સાચા આધારિત રાજપૂત યોદ્ધાના વ્યવર્ધન કરી સમર્પિત થઈ જવાના ઉદાત્ત હૃદયવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જેવા મજે છે. હેમરત્નની આ રચના આપણે એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરત્ને જે રીતે પદ્મિનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડોઁ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, નળયસીની અસખંદ અને અપ્રાસંગિક વાતોથી ભરેલી પદ્મિનીની કથા પ્રકાશમાં આવતા, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા યવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક વિદ્વાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સમ્બંધી ઇલાખોદ ગરૂ કર્યો. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શંકાની દૃષ્ટિએ જેનારાઓને પદ્મવતી-પદ્મિનીની કથાનો, નળયનીના સમયથી પહેલાના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર ઓત ન દેખાયો તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પદ્મિનીની આ કથા એ કેવળ નળયમીની કલ્પના જ છે; એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અશ્વહાઉદીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર હસલામનો ઝડો કર્યાઓ, એનો ઉલ્લેખ અશ્વહાઉદીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે; અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અનીઝ ખુસરુ છે. અનીઝ ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અશ્વહાઉદીનની સાથે હતો. એણે એ લગાઈનું વર્ણન કરતા ચિત્તોડના રાજા રતનસેન અને ગણી પદ્મમાવતી કે પદ્મિનીનો જગસરખો પાત્ર નિર્દેશ કર્યો નથી. પદ્મી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકો, જેમાં ફઝિલા અને અબુલકાસમ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પદ્મિનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે, પરંતુ તેઓ નળયમી પદ્મી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર નળયમીનું પદ્મમાવત જ છે. એને જ આધારે પદ્મીના હિંદુ કવિઓએ પણ પદ્મિનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે મુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બંગાળના વિદ્વાન ડોઁ કાલિકાચરજન કાનૂનગો.

ડોઁ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અશ્વહાઉદીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પદ્મિનીનો કથો નિર્દેશ કર્યો નથી. ખીરુ, નળયસીની પહેલ પદ્મિની સમ્બંધી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પદ્મીથી થયેલા ભાટચારણોએ પદ્મિનીને લગતી જે કથા કહી છે એમાં પરસ્પરમાં વિસવાદ અને કાળક્રમનો અસખંદ ઉલ્લેખ છે.

ડોં કાનૂનગો જેવા વિચારકોનુ ખાન કરનારાઓમાં રાજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ્ઞ ડોં દશરથ શર્મા મુખ્ય છે એમણે કેટલાક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પદ્મિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લખ્ધોદય કવિની ‘પદ્મિની-ચંદ્રપર્ષ’ની શરૂઆતમાં ‘રાની પદ્મિની—એક વિવેચન’ શીર્ષક ડોં શર્માજીનો દૂકો છતાં સારભૂત લેખ છપાયો છે એમાં ડોં શર્માજીએ ડોં કાનૂનગોના તર્કોનો જવાબ આપતા કહ્યું છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પદ્મિની સંબંધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રયત્ન પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય, એ લેખકોએ તો એવી અનેક બાબતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે જયસીની પહેલાં પદ્મિનીના અસ્તિત્વનો સૂચક કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડોં કાનૂનગોનો ખીજે તર્ક પણ ખગબર નથી જયસી પહેલાં (સં ૧૫૮૩માં) રચાયેલી છિત્તાઈ વાર્તા’માં રતનમેન, પદ્મિની, ગોરા-આદલ અને ચિત્તોડની ઘટનાનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ મળે છે કોઈ અજ્ઞાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલા ગોરા-આદલના ચરિત્રને લગતા કવિત્ત મળી આવ્યા છે, જે ભાપાની દૃષ્ટિએ જયસી પહેલાંના માવૂમ પડે છે રાજ રતનસિંહનો સં ૧૩૫૬નો સ્પષ્ટ શિલાલેખ : ચિત્તોડમાંથી મળી આવ્યો છે; એને આધારે એ વખતે એ ત્યાનો રાજા હતો એ નિશ્ચિત થાય છે આ તર્કોને આધારે ડોં શર્માજીએ એમ પુગવાર કર્યું છે કે જયસીના ‘પદમાવત’ની પહેલાં જ પદ્મિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લપટતા સારી રીતે જાણીતી થઈ ચૂકી હતી

હેમરત્નને જયસીના ‘પદમાવત’ સંબંધી કશી જાણકારી નહિ હતી એમણે તો રાજસ્થાનમાં પગપૂર્વથી લોકવિખ્યાત બનેલા કથાખીજેને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે એ સ્પષ્ટ કહે છે કે ‘સુગિત તિલુ માધ્યક સવધિ’ (A પ્રતિની પ્રશન્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત્ મેં જેવો સળધ સાલળ્યો તેવો કહ્યો છે વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમાં જ કહે છે કે ‘કેલ્લવસ્તુ સાચી કયા, કોણિ ન આવહ કાઈ’ (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમાં કોઈ ખોડ અર્થાત્ અસત્ય નહિ આવવા દઉં આ રીતે હેમરત્નની કથા અને એના મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતા, એમાં શકા નથી

પદ્મિનીની આ કથા સુખાંત કેમ ?

આમ છતાં એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરત્ન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પદ્મિનીના જીવનની અંતિમ ઘટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ કશું નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પદ્મિનીની કથાને સુખાંત રૂપમાં જ પૂરી કરે છે, અને એ કથાનો જેવો કરુણ અંત જયસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા મૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પદ્મિની સંબંધી બધી કથાઓમાં સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરત્નની પ્રત્યુત્ કૃતિ જણાય છે સભવ છે, પદ્મિનીના કરુણ અંત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણવા નહિ મળ્યો હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને ગજ રતનમેનની મુકિતની સાથે જ આ કથાને સુખાંત રૂપમાં પૂરી કરી દીધી હોય

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમાં ગાઢરૂલાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સચાર કડે એવી અદ્ભુત આ વીરગાથા દસ ખડમાં વિલકત છે ત્રયની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આલમાં તાગલિયાના જેમ, શોભી

૨૯૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

ઊંઠના કવિત્તોને બાદ કરતા ચૌપદ્યો અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે પોતાના ગાળૂના ગૌરવની કે પોતાની અમિતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોજાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મૂલ્ય ચિન્તન છે કવિવર હેમચંદ્રની આવી પ્રેરક અને બળકટ બાનીમાથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અહીં નીચે રજૂ કરવામાં આવે છે

ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતા કવિ શરૂઆતના દુહામાં કહે છે

મામિ-ધરમ ત્રિણિ માચવિહ, વીગ રસ મવિસેષ ।
સુભટો મહિ સીમા લાડી, રાખી ખિનવટ રેખ ॥ ૬ ॥
ગોરા રાવત અતિ સુભી, વાદલ અતિ બલવત ।
બોલિસુ વાત બિહુ તણી, સુણિયો સગલા સત ॥ ૭ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ ગાળ ગતનમેનનો પરિચય આપે છે

તિણિ ગઠિ ગામ કંઠ ગહિલોત્ત, રતનસેન રાલ જસ-એત ।
મળસ પગકમ પૂગ પ્રતાપ, પેસી ન મકંઠ જસુ ઘટિ પાપ ॥ ૧૮ ॥
અવનિ ધણી લગ અવિચલ આણુ, બાલિ તપઈ જસુ બારંઘ બાણુ ।
વેરી કંદ તણુઉ કુદાલ, ગણુ રસીઉ નંઘ અતિ રહાલ ॥ ૧૯ ॥

પદ્મિની નારીનું સામાન્ય વર્ણન :

ભમર ધણા સુભગ્વ કરઈ, પદમિણિ-પરિમલ મોહા ફિરઈ ।
પદમિણિ તણુઉ પટતઃ એહ, ભૂલા ભમર ન છેલઈ દેહ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ બીજો

પદ્મિણીનું દુહામાં વિશેષ વર્ણન

વાદલ મહિ ત્રિમ વીગધી, ચંચલ અતિ ચમકતિ ।
મહલ માહિ તિમ તે તણુઉ, કસદલ તનુ કલકતિ ॥ ૧૧૪ ॥
પાન પ્રાદુસ્ત્યધ પદમિણી, ગલિ તબોલ ગિલંતિ ।
નિરમલ તનિ તબોલ તે, દેહ મહિય દીસતિ ॥ ૧૧૫ ॥
હસ-ગમણિ હેજઈ હમઈ, વદન-કમલ વિહસતિ ।
દતકૃત્તી દીસઈ જિસી, બણિ કિ હીરા હુતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ ગત્રવચેતન; રાજાનો દ્રોપ, વ્યાસની વિચારણા •

તિણિ સુરિ રાધવચેતન વ્યામ, વિદ્યાસુ અધિકઉ અવ્યાસ ।
ગાલ તિણિ રીઝનીઉ ધણુ, સુહત ધણુ ઘઈ વ્યામો તણુ ॥ ૧૨૩ ॥
ઝેક દિવમિ પદમિણિ નંઘ પામિ, રાલ બેઠઉ કરંઘ વિશ્વાસ ।
નેહ નિતબની સુબનિ કંઠ, ગાલ આલિંગન આચરંઘ ॥ ૧૨૫ ॥
તિણિ પ્રસ્તવઈ રાધવ વ્યામ, સુહતઉ પદમિણિ તણુ ધ આવામ ।
તે દેખી રાલ શુભુગીઉ, રાધવ હીપરિ કોપ જ કીઉ ॥ ૧૨૬ ॥

વલતા વ્યામ ન તેડયા માદિ, મૌન સુહતથી સુકયા ઠાહિ ।
- ઇષ્ટિ સુઝ ઠીકી એ પદમિણી, આંખિ હરાવું હુ એ તણા ॥ ૧૩૪ ॥
વ્યામ સુણી ઇમ મનિ બીહનઉ, કુણ વેમાસ કરધ સીહનઉ ।
રાલ મિત્ર કદો નવિ હોઈ, નવિ નીકુંડે નવિ સુણાઉ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાધવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા, પ્રતિષેધની પ્રતિજ્ઞા
ઇમ આલોચી રાધવ-વ્યામ, ચિત્રકોટ નઉ છોડિઉ વામ ।
માણસ સુહરઈ લેઈ કરી, ગદથી છાનઉ ગઉ નીસરી ॥ ૧૩૭ ॥
દિલ્લીપતિ પતિમાહ પ્રચર, અવનિ એક તસુ આણુ અખડ ।
અલાવદીન નવ ખડે નામ, નૃપ સહુ તેહનઈ કરધ સિલ્લોમ ॥ ૧૪૨ ॥
મનિ સુહત વધાઉ પુર મોહિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।
ઉલગતો વૂડઉ અવનીસ, પૂગી રાધવ તણા જગીસ ॥ ૧૪૬ ॥
ઇક દિન આવિઉ એ અભિમૌન, “ રતનસેન સુઝ મકીઉ મૌન ।
વાહુ વચર કિસી પરિ એહ, સૌમિ-ધરમ નઇ દીધઉ હેહ ॥ ૧૪૮ ॥
તઉ હું જઉ પદમિણિ અપહરુ, ચિત્રકોટથી અલગઉ કરુ ।
પદમિણિ નારિ ખરી પડવડી, લગિ પાતિમાહ કરુ પરગડી ॥ ૧૪૯ ॥

ચોથા ખંડમા પદ્મિણીની શોધમા અલાઉદ્દીનનો સિંહલદ્વીપનો ફેગો ફેગટ ગયાતુ વર્ણન આવે છે

ખંડ પાચમો

અલાઉદ્દીન રાધવને પદ્મિણી બીજે ક્યા છે એ પૂછે છે, રાધવ ચઢવણી કરે છે,
અલાઉદ્દીન ચિત્તોડ પર ચડાઈ કરે છે

“ સિંહલદ્વીપ પએ પદમિણી, વલે કિહોં છઇ કહિ સુઝ ભણી ” ।
વ્યાસ કહઈ— “ મભલિ સુલિતોણુ, ઇક વલિ પદમિણિનુ અહિઠોણુ ॥ ૨૩૫ ॥
ચિંદુ દિશિ અવિઉ ગઠ ચીતોડ, વૌજાચલ મહિ વિસમઇ ઠાહિ ।
રતનસેન રાલ ંદાલ, કલહ કરર મહા કંપાલ ॥ ૨૩૬ ॥
તસુ ધરિ નારિ અછઇ પદમિણી, એવનાગ મિરિ જિમ હુધ મણી ।
લેઈ ન મકઇ કોઈ તેહ, તિણિ કારણિ સુ ભાણુ એહ ॥ ૨૩૭ ॥
માહ કહઈ— “ મભલિ હો બલ, એવહુઉ ફોકટ ડીઉ આરબ ।
બીજ વાત સહુ હિવ તિજઉ, ગઠ ચીતોડ તણુઉ મુ ગજઉ ॥ ૨૩૮ ॥
શીમા-શીમા કીઈ પદમિણી, છવિતઉ પકડુ ગઠનઉ ધણી ” ।
સબલ સેન લે આલિમ ચરિઉ, ધર પૂજ વાસિગ ધડહરિઉ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠો

રતનસેનનો સામનો, અલાઉદ્દીનની વિમાસણ અને છેતરપીરીની યોજના
રતનસેન પિણુ રોસઈ ચરિઉ, દીઠઉ આલિમ આવી પરિઉ ।
સુભટ એન સજ શીધી સહુ, બલવત બોલઈ બહસે બહુ ॥ ૨૪૭ ॥
“ સાહિ ભલઈ તું આવિઉ સહી, પિણિ હિવ નાસિ મ ભજો વહી ।
નાસતોં છઇ નર નઇ બોડી, હુ ઠાવઉ છુ ઇણુ હિજિ રોડી ” ॥ ૨૪૮ ॥

સાઝ લગઈ હૂંડે મગામ, પિણુ નવિ સ્ત્રીધઉ કોઇ કૌંમ ।
 ઘણા મર્યાદા મુગલ મીઠ, અમિ પતિ મૌની હીયઈ હીર ॥ ૨૬૬ ॥
 આલિમસાહિ ઝંઝ આલોચ, લગકર માહિં હુઈ મકોચ ।
 વામ કહઈ—“ મહાલિ મુલિતૌણ, કોટ ન લીગઈ કિમ હી પ્રૌણ ॥ ૨૬૭ ॥
 ઝાનઉ કોઈ કંઠે ઝલ-જેદ, મત પરગામડે મગમ મગેદ ।
 વાત કગાવઈ કપટઈ ધમી, સાહિ હૂંડે હિવ તુમમુ ખુસી ॥ ૨૬૮ ॥
 પદમિણિ હાથઈ હમણુ તણી, મુઝ મનિ ખંતિ અહઈ અતિ ઘણી ।
 અવર ન કઈ માગઈ માહિ, અલપ મેનમું આવઈ માહિ ॥ ૨૭૧ ॥
 એક વાર દેખી પદમિણી, માહિ સિધાવઈ દીધી ભણી ” ।
 —એમ કહી મુકયા પરધાન, રતનમેન પૂઠયા દે મૌન ॥ ૨ ૨ ॥
 “ કહઉ કિમ આગઉ તુમિદ પરધાન ? ” તવ ને બોલઈ—‘ સુધિ રાજન ।
 આલિમમાહિ કહઈ છઈ એમ,—“ માહો-માહિ કરઉ હિવ પ્રેમ ” ॥ ૨૭૩ ॥

ખંડ સાતમો

અલાઉદ્દીનતુ આગમન, પમિનીનો પીરસવાનો ધનકાગ, દામીઓને જોઈને બાદશાહનુ અચગળ .

રાધવ વામ કીડે મવણુઉ, રતનમેન વૃપ ઝાલણુ તણુઈ ।
 વૃપ-મનિ કોઈ નહીં છલ-ભેદ ખુમાની મનિ અધિકઉ એદ ॥ ૨૮૪ ॥
 રતનમેન સગલઉ મન માહિ, મતી તેઠણુ મેદયઉ માહિ ।
 “ માહિબ ! આગ પધાગઉ સહિ ”, રતનમેન તેઠઈ ગહગહી ॥ ૨૮૭ ॥
 રતનમેન હિવ નિગ ધરિ ઘણી, ભગતિ કરાવઈ ભોજન તણી ।
 પદમિણિ નારિ પ્રતઈ જઈ કહઈ—આલિમમું હિવ જિમ રમ ગહઈ ॥ ૩૦૧ ॥
 તિણુ પરિ ભોજન ભગતઈ કરઉ, જિમ આલિમ મનિ હરવઈ ખઠઉ ” ।
 પદમિણિ નારિ કહઈ—“ પ્રી ! સ્ત્રણુઉ, નિગ કરિ ન કરિસુ હુ પ્રીમણુઉ ॥ ૩૦૨ ॥
 યદ રસ સરમ કઠ રસવતી, પ્રીસેસી દાસી ગુણવતી ।
 મિણુગારઉ સગલી ધોડી, પૌતિ અહઈ જઉ તુમદ મનિ ખરી ” ॥ ૩૦૩ ॥
 તિહૌં આવી એહો પતિસાહ, મન મહિ આવઈ અધિક ઉઘાહ ।
 પદમિણિ પૌંદઈ અધિક પહૂ, દાસી આવી દિખાઈય નૂઝ ॥ ૩૦૮ ॥
 ઇક આવી બઈમણુ દે બઈ, બીછ થાલ મહાવઈ હાઈ ।
 ત્રીછ ગાવિ ધોવાઈય હાથ, ચોથી હાલઈ ચમર મનાથ ॥ ૩૦૬ ॥
 દાસી આવઈ ઇમ જૂ જૂઈ, આલિમ મતિ અતિ વિદુલ ઘણી ।
 “ પદમિણિ આ કઈ, આ પદમિણુ, સરિખી દીમઈ મહુ કામિણી ॥ ૩૧૦ ॥
 વામ કહઈ—“ મહાલિ મુઝ ઘણી ! એ સહુ દાસી પદમિણિતણી ।
 વાગ-વાર રચુ ઝબકઈ એમ ? પદમિણિ ઇહૌં પધારઈ કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
 ઉચકે દીમઈ એ આવામ, ઇહૌં છઈ પદમિણિ તણુઈ નિવામ ।
 રતનમેન રાગ ઇહૌં રહઈ, પદમિણિ વિરહ જિણુ ઇક નવિ મહઈ ॥ ૩૧૮ ॥

સામેતા મહેઝના ગોખમા પમિનીને જોઈને બાદશાહ ઘેલો બની બપ છે .

“ અહો અહો એ કહુ પદમિણિ ? ઝલ કહુ, કઈ કહુ રુખમિણી ?
 નાગકમરિ કઈ દા કિનરી ? ઇદ્રાણી જાણી અપદરી ? ” ॥ ૩૨૫ ॥

રતનસેન પાદશાહને વળાવવા જતા દગાથી કેદ પકડાય છે

“કામકાજ દેહો હમ ભણી, તુમ મહિમોની કીધી ધણી ।
સીખ દીઉ હિવ ઉભા રહી”, આલિમમાહ કહય ગહુગદી ॥ ૩૩૭ ॥
ભૂપ ભણ્યું—“આઘેરા ચલઉ, છમ અમહ છવ હુધ અતિ ભલઉ” ।
એમ કહી આધઉ સચરિઉ, ગદથી બાહરિ નૃપ નીમરિઉ ॥ ૩૩૮ ॥
નૃપ મનિ કોષ નહી વલવેધ, ખુરસાણી મનિ અધિકઉ ખેધ ।
વ્યાસ કહય—“એ અવમર અગ્રધ, ઇમ મ કહેજ્યો ન કાહઉ પછધ” ॥ ૩૩૯ ॥
હલકાર્યા આલિમ અસવાર, માહો-માહિ મિથ્યા જૂઝાર,
રતનસેન ઝાદયઉ તતકાલ, વિલની વાત હુધ વિસરાલ ॥ ૩૪૦ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પકિનીને સોંપીને રાખને ઓગાવવાનો સંદેશો આવે છે

“હમકુ નારિ દિયઉ પદમિણી, જિમ હમ છાઈ ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૪૫ ॥
નહી તરિ પ્રાણ્યું લેશો મહી, જઉ તુમહ ધણ પગિ દેશઉ નહો ।
જઉ તુમહ દેશઉ હમ પદમિણી, તઉ છૂટેસી ગઢનઉ ધણી ॥ ૩૪૬ ॥
નહી તરિ ગઢપનિ લીધઉ મહી, ગઢ પિણુ હેવધ લેશો સહી ।
ગઢ લીધધ લીધી પદમિણી, હરીઉ અસપતિ કરસી ધણી” ॥ ૩૪૭ ॥

પકિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીગલાણુ અને ખીળ સુભટો પકિનીને અલાઉદ્દીનને સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે

વીરભાણુ પિણુ પદમિણિ દિસી, દેતો હોવધ મન મહિ ખુશી ।
“ધણિ યુઝ માત તણુઉ મોહાગ, લેધ દીધઉ દુખ દઉહાગ ॥ ૩૬૩ ॥
તિણિ કારણિ દેતો પદમિની, વલિ યુઝ માત હુધ સામિની”
વીરભાણુ સમભવી કહય—“પદમિણિ દીધધ સધલુ રહય” ॥ ૩૬૪ ॥
સગલે સુભટે થાપી વાત—“પદમિણિ દેશો હિવ પરબાતિ”
ઇમ આલોચી ઊકયા જિસધ, પદમિણિ સહુ સાભલીઉ તિસધ ॥ ૩૬૬ ॥

પકિનીની વિમાસણુ, ગોગ પાસે ગમન, ગોરાનુ આશ્વાસન .

પદમિણિ હેવ હીધ ખલભલી, “વાત ખુરી મધે એ સોંભલી ।
ખંડુ છલ ! દહુ નિજ દેહ ! પિણુ નવિ ભઉ અસુરો ગેહ ॥ ૩૬૭ ॥
રાલ ધણિ પરિ બંધે દીઉ, વોંમધ એ આલોચહ કીઉ ।
સગલા સુભટે હુઆ સતલીણુ ! હિવ કિણુ આગલિ ભાણુ દીણુ ॥ ૩૬૮ ॥
વખત ઇમઉ યુઝ આવિઉ વહી, સરણાઈ કો દેખુ નહી ।
હિવ જગતસ ! કરીજધ કિસુ ? દેખઉ સકટ આવિઉ ઇસુ ॥ ૩૬૯ ॥
રે છવ ! તુ નવિ ભાવે દીણુ, છવ ! મ હાથો રે સતલીણુ ।
મરતો મહુવધ સમરધ સરી, દુખ-સુખ કર્મ સિખ્યા હોધ મહી” ॥ ૩૭૦ ॥
હિવ ચિતિ ચિતધ ઇમ પદમિણિ—“ગોરા-બાદલ બેલી શુણી ।
ત્યાંસુ ભધ કરુ વીનતી, બીલો માહિ ન દીસધ રતી” ॥ ૩૮૩ ॥
ઇમ આલોચી પદમિણી નારિ, ચહિ ચક્રોલિ પહુતી બારિ ।
સાયધ લેધ સખી પરિવાર, આવી ગોરિલરધ દરબારિ ॥ ૩૮૪ ॥

ગોરાનો વિરોધિત જવાબ

ગો-ઉ સૌંમહો ધાયો ધમ્મી, વિનય કરી ઇમ બોલધ હસી ।
 “ માત ! મયા બહુ ગ્રીધી આજ, કહઉ પધાર્યા કેલેઇ કાજ ॥ ૩૮૬ ॥
 આલસુઆં માહિ આવી ગગ, પવિત્ર હુઆ સુઝ અગણ-અંગ ” ।
 વલતી બોલધ ઇમ પદમિણી, “ હુ આવી તુમ્હે મલવા ભણી ॥ ૩૮૭ ॥
 સુભટ મગલે દીધી મીખ, દયા ધરમની લીધી દીખ ।
 મીખ દિઉ હિવ તુમ્હે પિણુમહી, જિમ અસુગેં ધરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૮ ॥
 સુભટ મહૂ હુઆ મત્ત હીણુ, ખિતિ-પુદિ ખિતવટિ હૂઈ ખીણુ ।
 સુભટ મગલે દાખિઉ દાઉ, પદમિણિ દે નઈ લેશોં ગઉ ॥ ૩૮૯ ॥
 હિવ તુમ્હે સ્ત્રીખ દિઉ ઇઉ કિસી ? સુભટ મગલે ગ્રીધી ઇસી ”
 ગોરઉ જપઈ—“ સુણિ સુઝ માત ! ગદ માહે હુ કેહી માત ! ॥ ૩૯૦ ॥
 ખરૂં ન ખાઆં રાભ તણુઉ, પૂછઈ કોઇ નહી મત્તણુઉ ।
 પિણુ મનિ આરતિ મ કંઉ માત ! ભલી હુસી હિવ મગલી વાત ॥ ૩૯૧ ॥
 જઈ તુરિહ આત્મા સુઝ ધરિ વહી, તઉ અસુગેં ધરિ ભડાઉ નહી ।
 સુભટ તણુઉ એ નહી મકેત, અસ્ત્રી દેઇ નઈ લીજઈ જેત ॥ ૩૯૨ ॥
 પદમિણિ જપઈ—“ ગોગ ! સુણુઉ, ઇણિ ધરિ ઇાજઈ એ મત્તણુઉ ।
 મિરિખઈ-મિરિખઉ સગલે ધાઇ, ભીત પખે નત્રી ચિત્ર લિખાઇ ” ॥ ૩૯૫ ॥

બાદલની ગર્જના .

ગોરઉ જપઈ—“ સુણિ સુઝ માઇ ! ગાજણુ હુતઉ સુઝ વડ ભાઇ ।
 તસુ સુત બાદલ અતિ બલવંત, તેહ નઈ પિણુ ભઈ પૂછોં મત ” ॥ ૩૯૮ ॥
 બેહી આયા બાદલ દિસી, બાદલ મૌંમહો ધાયઉ ધસી ।
 વિનયરત પમ કરીય મણામ, પૂછઈ બાદલ—“ કેલઉ કામ ? ” ॥ ૩૯૯ ॥
 ગોરઉ જપઈ—“ બાદલ સુણુઉ, સુભટે ગ્રીધઈ એ મત્તણુઉ ।
 પદમિણિ દેઇ નઈ લેશોં રાય ! અવઃ ન મડઈ કોઇ ઉપાય ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિણિ આવી આપોં પાસિ, હિવ તઉ કાસુ કહઈ વિમાસી ।
 તાનઈ પૂછણુ આત્મા સહી, કરશોં વાત તુહારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥
 પદમિણિ બાદલસુ વલિ ભણુઈ—“ મરણુઇ આવી હુ તુમ્હે તણુઇ ।
 રાખી સકઉ તઉ રાખઉ મહી, નહી તરિ પાછી ભઈ વહી ॥ ૪૦૫ ॥
 ખહુ ઇભ દહુ નિજ દેહ, પિણુ નવિ ભઈ અસુરોં ગેહ ।
 લાખા જમહં કરિ નઈ બહુ, પિણુ નવિ કોટ થકી નીકલુ ” ॥ ૪૦૬ ॥

ફૂલ

ઇમ સુણિ બાદલ બોલીઉ, ફૂલ મહા દુરદત ।
 ભલિ કિ ગયવર ગાણુઉ, અતુલ બલી એકત ॥ ૪૦૭ ॥
 “ સુણિ બાબા ! ” બાદલ કહઇ, “ સુભટોંસુ કુણુ કૌમ ? ।
 સુભટ મહૂ સૂએ રહઉ, એ કરિસ્થું હુ કૌમ ॥ ૪૦૮ ॥
 કાકા યે કૌંઈ ખલભલઉ, અગિ મ ધ-ઉ ઉતાપ ।
 તઉ હુ બાદલ તાહરઉ, મયલ હરે સતાપ ॥ ૪૦૯ ॥

પદમિણિ અગણિ પગ દીઉ, પવિત્ર હુઉ મુઝ ગેલ ।
મહલિ પધારઉ માઉલી, દુખ મ ધરઉ નિજ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥
આલિમ ભાંજુ એકલઉ, જઉ વૌસઇ જગદીસ ।
તઉ હુ બાદિલ બહસીઉ, જઉ આણુ અવનીમ ” ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમો

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધે ચડવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈ ને એને યુદ્ધે ન ચડવા સમજાવે છે પણ દૃઢનિશ્ચયી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધે ચડવા સજ્જ થાય છે પછી પોતાનો શ્રવ જાગ્રવવા ધ્વજતા સુલટોને એ સમજાવે છે

“ કાયા-માયા બે કારિમી, ઘડી એક વૌસી ઘડી એક મમી ।
કાયર હુઉ અથવા હુઇ સૂર, મરણુ કિણુઈથી ન દલઇ દૂર ॥ ૪૮૭ ॥
તઉ તે મરણુ સમારી મરઉ, ઢોંઢા હોઈ કિંસુ ઊગરઉ ।
‘ પદમિણિ દીધી ’ કહીઇ કેમ, પતિ રાખણુસુ જઉ છઇ પ્રેમ ” ॥ ૪૮૮ ॥

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત, બાદલની રવાનગી

વીરભાણુ ધમ નિસુશી બણુઇ—“ બાદિલ ! બોલિઉ તુ બલિ ઘણુઈ ।
ભાપી મહૂ બલી તઈ વાત, પિણુ નવિ પ્રીછઇ તુ તિલ માત્ર ॥ ૪૮૯ ॥
આલિમ ધમ તણુઉ અવતાર, લમકર લાખ સતાવીમ લાર ।
યવની સુભટ વહા જૂઝાર, હણુઇ હેઝીકઉ હેલિ હભર ॥ ૪૯૦ ॥
માહી લીધઉ વલિ સિન્દાર, જૂઝતા આવઇ તસુ ભાર ।
કોઈ પરિ હિવ સુહચઇ નહી, નહિ તરિ મહે વલિ જૂઝત મહી ” ॥ ૪૯૧ ॥
બાદિલ બોલઇ—“ કુઝર સુણુઉ, એ આલોચ નહી આપણુઉ ।
કિમા આલોચ કરઇ કેમરી ? મારઈ મયગલ માયઇ ધરી ” ॥ ૪૯૨ ॥
વીરભાણુ હિવ બોલઇ વલી—“ બાદિલ ! તુઝ મતિ અતિનિરમલી ।
મરજુણુ તે જે વાલઇ ગાઇ, કદિ મિમ હિવ તુઝ આવઇ દાઇ ॥ ૪૯૩ ॥
રાલ છૂટઇ પદમિણિ રહઇ, ઇણિ વાતઈ કુણુ નવિ ગહગહઇ ” ।
બાદિલ બોલઇ—“ કુઝર ! સુણુઉ ! કરયો ઊપર વામઈ ઘણુઉ ॥ ૪૯૪ ॥
હુ ભઈ છુ લસકર માહિ, આણુ વાત સદ્ અવગાહિ ” ।
કોઝ જુહાર બાદિલ અસિ ચહિઉ, માહસિ સુરપતિ મમિઈ પાહઉ ॥ ૪૯૫ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડ્યો હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઠગીને રતનસેનને છોડાવવાની યોજના ઘડે છે તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમાં બેસાડવા ત્યારથી પકિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે તમે કહો તો એની બે હજાર દામીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવુ કામાધ બાદશાહ કપૂલ થાય છે, અને બાદલને કીમતી બેટો આપીને એનું બહુમાન ડરે છે બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બંધી વાત કહે છે અને પોતાની યોજના સમજાવે છે પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-બે સુલટોને અને પકિનીની પાલખીમાં ગોગ રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની છાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આધુ મોકલાવી દે છે અને સિદ્ધતથી રતનસેનને છોડાવી ગઢમાં મોકલી દે છે રતનસેન સકુશલ

ગઠમા પહોંચી ગયાનો દોલ-વાળનો અત્રાજ સાલણીને પાલખીઓમાના સુભટો બાદશાહની છાવણી ઉપર તૂટી પડે છે લગ્નરતને મોખરે ગોગ અને બાદશ છે બાદશાહને પડકાર કરવામા આવે છે :

“ રે ! રે ! આલિમ ઇબડ રહે, દિવ નાસી મત બધ વહે ।

પદમિણિ આણી હઈ અમિદ બિકા, તોનધ દિવધ દિખાઈ નિકા ” ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનું લગ્નકાર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જગ જામે છે. સારે અલાઉદ્દીન કહે છે -

“ રે ! રે ! ફૂ શીઉ બાદિલઈ, આવઉ સુભટ સદ્દ દિવ કિલઈ ” ।

હલકાર્યા અમપતિ નિજ લેધ, ધાયા કિલલી કરતો કોધ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમા ગોગનુ પગાકમ; ગગન-ગણીનું યુદ્ધ-ન્દર્શન; ગોગની વીરગતિ

સરિંગ નિજ રથ ખચી ગદગ, ગગતિ-વિગતિ નવિ કાંઈ લલધ ।

ધણિ અવમતિ ઓરઉ ગજગાદિ, ધાઈ આવિઉ જિહો પતિસાહ ॥ ૫૮૩ ॥

મેલ્લઉ ખરગ મહાબલિ નિમઈ, અમપતિ અલગઉ નાઠઉ તિસઈ ।

બોલકધ બાદિલ બે કર લેલિ, “ નામતો માર્યો હઈ ખોલિ ” ॥ ૫૮૪ ॥

રતનમેન ગાલ અતિ ભલઉ, ગદ ઇપ-થી દેખઈ કિલઉ ।

લેવઈ બાદિલ ગોરા તણો, ટાય મહાબલ અગિંગણો ॥ ૫૮૫ ॥

પદમિણિ ઇશી ઘઈ આનીમ, “ હવે બાદિલ કોટિ વરીમ ।

ધન્ય ધન્ય બલિદારી તૂઝ, તધ સુઝ ગખિઉ મગલ ગૂઝ ॥ ૫૮૬ ॥

સુભટ ઘણા છધ ઊભા ફેહ, તે મગલ નામત નિસનેહ ।

બાદિલ એક મહાબલ મહી, મત્ય ઘણી બે ચૂકધ નહી ॥ ૫૮૭ ॥

મૌમિ-ધરમ માચઉ મમનેહ, ગાખી બાદિલ ગણવટ રેહ ” ।

ગોરઉ ગવત ગણમહિ ગહિઉ, આલમ-મેન સદ્દ લલુ બહિઉ ॥ ૫૮૮ ॥

વિજય, બાદશને વધામણા .

જયજયકાર હુઉ જમ લીધ, કરણી બાદિલ અધિકી કીધ ।

ઊઘડિયા ગઠના બાગણા, બિન્દ દુઆ બાદિલનધ ઘણા ॥ ૬૦૨ ॥

ગાલ મૌમિઉ આવિઉ રગિ, મિલિયા બેહી અમોઝગિ ।

મહામહોધવિ માદે લીઉ, અન્વ દેમ બાદિલ નધ દાઉ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદશની માતા અને પત્ની એનું વ્વાગત કરે છે; ગોગની પત્ની સતી થાય છે;

છેલ્લી બે કડીઓમા કવિ જાણે કથાનો સાગ કરે છે

બિન્દ જુલાવઈ બાદિલ ઘણા, મૌમિ-ધરમ મતવતો તણા ।

ધમઉ ન કોઈ દુઉ સૂર, ત્રિલુ બવણે કીવઉ જમપૂઝ ॥ ૬૧૬ ॥

પદમિણિ રાખી ગાલ લીઉ, ગઠનઉ ભાગ ઘણઉ ઓલીઉ ।

રિણવટ કરીનઈ ગાખી રેહ, નમો નમો બાદિલ સુભ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥ ૬

જોધપુર તા ૧૭-૧૨-૬૬

૬ આ ચૌપદની બે કડીઓ ઉપર આપવામા આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ મયેલી પ્રતને આધારે તૈયાર કરેલ નકલમાંથી દેવામા આવી છે આ પછી, ફેટલાક વખત પહેલા, કવિ હેમચંદ્રના પોતાના હાથે લખાયેલી આ ચૌપદની હરતપ્રત મળી આવી છે અને અત્યારે હું એનું પ્રયાદન કરી રહ્યો છું, જે સાર્વજનિક પ્રાચ્યવિદ્યા પ્રતિષ્ઠાનની ગ્રન્થમાળામાં ૪૦મા ગ્રન્થાંક તરીકે પ્રગટ થશે

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

पुण्यश्लोक महाभात्य वस्तुपालना
अप्रसिद्ध शिलालेખो तथा प्रशस्तिलेખो
[तीर्थाधिराज शत्रुंजय ઉપરથી મળેલ
ખે શિલાલેખો તથા દસ ગ્રંથસ્થ પ્રશસ્તિલેખો]

આગમપ્રભાકર મુનિશ્રી પુણ્યવિનયજી

આ લેખમાં ગૂર્જરેશ્વરમહાભાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સબંધી અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ ખે શિલાલેખો અને દસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામા આવ્યા છે

ઉપર જણાવેલા ખને શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાથી મળ્યા આવ્યા છે, તેથી આ ખે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે ખીજા શિલાલેખમા શત્રુજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આખે જોને વાઘણપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાઘણપોળના સમારકામમાથી મળ્યા આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે ઇર્ષુ-શીર્ષુ થઈ હશે? તેનો ઇર્ષુદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાઘણપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે શોધવી રહી અસ્તુ

પહેલો શિલાલેખ સસ્કૃતપદ્યમય છે ખીજા શિલાલેખની રચના સમ્પૂર્ણ ગદ્ય-પદ્યમય છે ખ-ને શિલાલેખોમા આવતા 'કેટલા'ક પદ્યો ગૂર્જરેશ્વરપુરોહિન સોમેશ્વરદેવવિરચિત લઘુવસહી-(આખૂ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસૂરિવિરચિત સુકૃતકાર્તિકલોલિની, શ્રીઅરિસિંહ દંધુરવિરચિત સુકૃતસકીર્તન, અને શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમા મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસમ્બંધિત સાહિત્યમાથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે

પહેલા શિક્ષાલેખમા વસ્તુપાલ-તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યશોગાથા છે, અને તે ખીન્ન શિક્ષાલેખની પૂર્વમુમિદાંષ છે. આવી એ અષ્ટ યાગ છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અવિરતપણે લક્ષ્મીનો સદ્વ્યય કરવામા પાત્રીપાત્રી નહોતી કરી, તેમ જ તેઓ મુદ્ધમુમિમા જ્યવતા યોદ્ધા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ શોરિના મનનીનિષ્ઠ હતા

ખીન્ન શિક્ષાલેખની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે :

૧ વસ્તુપાલ-તેજપાલે શત્રુજય ઉપર ઉન્નત્યનાવતાર, સ્તબ્ધ તીર્થાવતાર, સસપુર તીર્થાવતાર, નદીશ્વરાવતાર અને શત્રુનિશાવિહારાવતારના નામે પાંચ તીર્થમાગ્ધ મંદિરો કાઢ્યાં હતા, ઇન્દ્રમેડપ કાઢ્યો હતો, કપર્દિયજના મંદિરનો છુલુંદાર કાઢ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનુ અનુપમાસંગેવ અધ્યાનુ હતુ, અને મૂળનાયક શ્રીઆદ્યશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ-ભાગમા પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સ્થાપિત એક પોળ કરાવી હતી

૨ વસ્તુપાલના માતા-પિતા અને ભાઈઓના નામોનો ઉલ્લેખ

૩ વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસત્ત્વ પ્રત્યે અનન્ય બદ્ધમાનવાળો ભક્તિભાવ

૪. વસ્તુપાલ, ગૂર્જરેશ્વર મહારાજન વીરધવલ, લાવપયાગ-લુણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મલ્લદેવ-માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને જયસિંહ (તેજપાલના પુત્ર)ની ગુણાનુવાદપૂર્વક યશોગાથા

અને શિક્ષાલેખોને શિક્ષા ઉપર લખનાર ખંભાતનિવાસી વાગડનો પુત્ર દ્રુવક અટ્ટવાળો જયતસિંહ છે ગિરનારના શિક્ષાલેખોના આધારે આ જયતસિંહનુ અપરનામ જૈત્રસિંહ હતુ અને તે કાયસ્થવંશીય વાલ્મીકિના પુત્ર સદાશિવના પુત્ર વાગડનો પુત્ર હતો એ હકીકત બાણી શકાય છે ૧

પહેલા શિક્ષાલેખનો કોતરનાર બદ્ધવસ્ત્રામી નામના શિક્ષીનો પુત્ર દ્રુવક અટ્ટવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિક્ષાલેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શત્રુજય ઉપર બાધેલા ઇન્દ્રમેડ અને નદીશ્વરાવતારના મુખ્ય શિક્ષી સોમદેવના પુત્ર બદ્ધવસ્ત્રામીનો પુત્ર હતો એ બાણી શકાય છે ૨

ખીન્ન શિક્ષાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહડનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિક્ષાલેખો ઉપરથી બાણી શકાય છે ૩

આજ સુધીમા ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિક્ષાલેખોની વિધિ અને ઉદ્દીર્ણન સુદર છે પોતાના શિક્ષાલેખોનું લિપિસૌજન યગ્યર જળવાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદનુસાર તે લેખને સુદર રીતે કોતરનાર સૂત્રધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા આને ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિક્ષાલેખોમા લેખક અને ઉદ્દીર્ણક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શત્રુજય, ગિરનાર અને ખંભાતમાથી મળ્યા છે તેમા લેખક અને ઉદ્દીર્ણક ઉપર જણાવેલા જ છે લુણવસહી- (આપ્ત)ના શિક્ષાલેખમા લેખકનુ નામ નથી તેથી તેમા જણાવેલો ઉદ્દીર્ણક સૂત્રધાર કેલ્હણના પુત્ર ધાધણનો પુત્ર ચંદેશ્વર લિપિમાં અને કોતરવામા સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે આની, કોઈના પણ કાર્ય સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમા જ હોય છે

૧ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રમેડપાન્થ, ૧૦ ૨, ૨૧ ૨૬

૨ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રમેડપાન્થ, ૧૦ ૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫, ૨૬-૨૭, ૨૮-૨૯

૩ જુઓ ગિરનાર ઇન્દ્રમેડપાન્થ, ૧૦ ૨, ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮,

[The text in this block is extremely faint and illegible due to extreme blurring and low contrast. It appears to be a dense block of handwritten or printed text in Devanagari script.]

Not both (we) but they; the which
probability to be of the same kind with the
other

ખીન્ન શિલાલેખમા આવતી શરૂંબ્ય ઉપર પોળ કરાવ્યાની હકીકત સિવાયની બન્ને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સંબંધમા ગ્યાયેલા સાહિત્યમા અને પ્રશસ્તિલેખોમા મળી આવે છે, એટલુ જ નહિ પણ આ ગિલાલેખોમા જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસમ્બંધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમા મળી આવે છે તેનો સક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતા પહેલા અત્યુત બન્ને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પગિય આપવો ઉચિત લાગે છે

શિલાલેખાઢ્ઢ - ૧

[૧] ॥ દં૦ ॥ ૐ નમઃ શ્રીસર્વજ્ઞાય ॥

વિશ્વસ્તિયતિપ્રયમનાટકસૂત્રધારો

બ્રાહ્મ મહો ધૃતમ.

. . . નમ્રકિરોટકોટિ-

શક્ર. . . સુરા સ યુગા [૨] દિદેવ. ॥ ૧ ॥

સ્વૈર બ્રામ્યતુ નામ વીરધવલક્ષોર્ણીદુકીર્તિર્દિવં

પાતાલ ચ મહીતલ ચ જલવેરન્તશ્ચ નક્તં દિવ ।

ધીસિદ્ધાનનનિર્મલ વિજયતે શ્રીવસ્તુપાલાલ્યયા

તેજ.પાલ[૩]સમાહ્યામવદિદ યસ્યા દ્વયં નેત્રયોઃ ॥ ૨ ॥

દેવ સ્વર્નાય । કટ્ટ, નતુ ક ઇવ મવાન્ ? નદનોત્પાનપાલ,

સ્વેદસ્ત્કોડ્ય ? કેનાપ્યહહ ! દ્વત્ત દત્ત કાનનાત્ કલ્પવૃક્ષ. ।

હુ મા વા[૪]દીસ્તદેતક્તિમપિ કરુણયા માનવાના મયૈવ

પ્રીત્યાદિદ્યોડ્યમુન્યાસ્તિલ્કયતિ તલ વસ્તુપાલચ્છલેન ॥ ૩ ॥

વિશ્વેડસ્મિન્ કસ્ય ચેતો દ . . સ્ય વિશ્વાસમુચ્ચૈ

પ્રૌદ-[૫]શ્વેતાશુરોચિઃ પ્રચયસહચરી વસ્તુપાલસ્ય કીર્તિઃ ।

મન્યે તેનેયમારોહતિ ગિરિપુ . યતે ગહ્વરેપુ

સર્ગોત્સંગા જલ (૧) યાતિ પાતાલમૂલમ ॥ ૪ ॥

સ ઇય નિ.-[૬]શેષવિપક્ષકાલઃ

શ્રીવસ્તુપાલ [પદમદ્રુતાનામે] ।

ય શંકરોપિ પ્રણયિવ્રજસ્ય

વિમાતિ લક્ષ્મીપરિરમ્મરમ્યઃ ॥ ૫ ॥

કિં વ્રૂ . હ.. . નીરનિ .. મુખ્ય

શ્રીવસ્તુપાલસચિવસ્ય[૭]ગુણપ્રરોહમ્ ।

દૈન્યા ગિરો . નેક .

પ્રીતિસ્પૃશઃ કિમપિ યત્ત દગ* પતન્તિ ॥ ૬ ॥

શ્લાઘ્યો-ન વીરધવલ ક્ષિતિપાવતસ

કૈર્નામ વિક્રમ-નયાવિવ મૂર્તિમતૌ ।

શ્રી[૮][વસ્તુપાલ] ઇતિ વીરલ્લામ તેજ -

પાલશ્ચ બુદ્ધિનિલયઃ સચિવૌ યદીયૌ ॥ ૭ ॥

अनतप्रागल्भ्यः [स] जयति वली वीरधवल.

सशैला सामोधि सुवमनिशमुद्धर्त्तमनसः ।

इमौ मन्त्रि[९][प्रष्टौ] कमठपति-क्षेला[धिप]कला-

मदभ्रा विभ्राणः मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ ८ ॥

नन्दतु यावदिदु-त्तपनौ सत्कर्मनिष्णाततां

पुष्पातु प्रयतो जगन्निजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोक]पुणैः ।

श्रेयासि श्रयता यशसि चिनुतामेनासि विध्वंसता

स्वामिन्य . . विवासना (१) च तनुता श्रीवस्तुपालश्चिर ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्थ्यमानमखिलं भूछोकमालोक[११]य-

न्नाविभूतद्वारसेन सहसा व्यापारितश्चेतसा ।

पातालाद्वलिरागतः स्वयमय श्रीवस्तुपालच्छला-

त्तेज पालमिषान्महीमनिमिषावासाच्च कर्णं पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाध्वशैलस्थलं

वार्पाकूपनिषानकाननसरः प्रासादसत्रादिका ।

धर्मस्थानपरपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता

तत्सख्यापि न बुध्यते यदि प[१३]र तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रव.कणमियत्पानीयविन्दु. पतिः

सिंधूनामियद्रगुल विवदियत्ताला च कालस्थितिः ।

इत्थं तथ्यमवैति यत्त्रिमुवने श्रीव[१४]स्तुपालस्य ता

धर्मस्थानपरपरा गणयितु शंके स एव क्षम ॥ १२ ॥

यावद्दिर्विदुनाको वासुकिना वसुमतीतले श्रेपः ।

इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुके प्रशस्तिर्जिष्यन्ता ॥

एतामलिखत् बाजडतनुजन्मा ध्रुवकजयवर्मिहात्य ।

उदकिरदपि वक्रुलस्वामिमुत पुत्रयोत्तमो विमला ॥

✽

शिलालेखाङ्क - २

[१] ॥ ८० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वशाय ॥

देव स वः शतमखप्रमुखामरौषकृतप्रय प्रथमतीर्थपति. पुनातु ।

धर्मक्रमोऽपि चिल केवल एव लोके नीतिक्रमोऽपि यद्रूपक्रममेष भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसवत् १२८८ [२] वर्षे पौष सुदि १५ शुके श्रीमदणहिलपुरवास्तव्यप्राग्वाटवशालं-
करण ठ० श्रीचण्डपातमज्ञ ठ० श्रीचण्डप्रसादांगज्ञ ठ० श्रीसोमतनुज ठ० श्रीबाशाराजनन्दनेन ठ० श्रीकुमार-
देवीकुक्षिसंभूतेन ठ० श्रीलूणि[३]ग मह० श्रीमालदेवयोरनुजेन मह० श्रीतेजपालाग्रजन्मना चैलुक्त्यकुल-
नमस्तलप्रकाशनैकमार्चण्डमहाराजाधिराजश्रीसुवनप्रसाददेवसुतमहाराजश्रीवीरधवलदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्वै-

श्व[४]र्येण स[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुजयोजयतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाविर्भूतश्रीमद्देवाधिदेवप्रसादासा-
दित त्येन श्रीशारदाप्रतिपन्नापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज मह० श्रीतेजपा[५]लेन
च इह स्वकारितसौवर्णदण्डकलगविराजितसच्चास्तोरणालंकृतश्रीमदुजयतस्तभनकतीर्थद्वयावतार . .
. हतमं नन्दीश्वरसत्यपुरशकुनिकाविहारकपर्डिधक्षायतनोद्धार अनुपमाभिधा[६]नमहा
सरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरपराविराजितस्य श्रीशत्रुजयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[१ युगादि]तीर्थ-
करश्रीरूपभदेवभवनस्याग्र प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयाद्भूवल्यस्य वीरधवलः स्वामी समुद्रावधेः

श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येनाश्वराजात्मजः ।

यस्मा

. विश्वोपकारव्रती ॥ १ ॥

ष[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालसचिवः सर्वोऽपि सम्पद्यते

यत्संपर्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।

तज्जन्मा कौतुकमहो (१)

. विन्तनुते नैवान्तर किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिनि राधेये ह्येककर्णैव भूरभूत् ।

उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्णा वण्ण्यतेऽधुना ॥ ३ ॥

श्रीवस्तुपालते[जःपा]लौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।

पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सदृशौ न रवि-शशिनोः ॥ ४ ॥

[१०] ताम्यामेव च श्रीगुर्जरैन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्या पश्चिमभागमितिद्वये श्रीआदिनाथ-
देवयात्रायातश्री हस्तान्नोत्सवनिमित्त पूर्णकलशोपशोमितकरकमलयुगल स्ववृहद्वान्वययोः

ठ० [११] श्रीलक्ष्मिण मह० श्रीमालदेवयो श्रीमद्देवाधिदेवाभिमुख मूर्तिद्वयमिद कारित ॥ छ ॥

लावण्याग गिशुरपि कस्य नासीत्प्रशस्य

श्लाघापात्र दधदपिकलामात्रमिदुर्विशेषात् ।

दत्ते चिंतामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रजाना

तापह्वान्ति विधुवति सुधाविंदुरप्यगलग्नः ॥ १ ॥

मन्त्रीश्वरः स खलु कस्य न मल्लदेव स्थान निजान्वयनामवेयः ।

निष्पिच्य निर्दयमधर्ममय यदग येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]हृद्वर्ष्य ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूत्त्रिभुवने विभूतिभू ।

धर्मकर्मधिपणावशो यगोराशिदासितसितद्युतिद्युतिः ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुजयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छदतुच्छश्रीश्रमणसंघा[१४]य कृतानलिधधधधुर
प्रतोल्याः पूर्वभागमितिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययोः पूर्वामभिमुख [मूर्ति]युगल स्वागत पृष्ठ[च्छ]ति ।
उक्तं च एतदर्थसंवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिपन्नपुत्रेण महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन सघपतिना—

अद्य मे फलवती पितुराशा मातुराशिपि शिखाऽकुरिताद्य ।

श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोक प्रीणयाम्यहमशेषमखिल ॥ १ ॥

પુણ્યલોકદ્વયસ્યાસ્ય તેજઃપા[૧૬]લસ્ય મંત્રિણઃ ।

દેવશ્ચ મર(૧૬)દેવશ્ચ શ્રીવીરઃ સર્વ્વદા દ્વિદિ ॥ ૨ ॥

તેજ.પાલ. સચિવતરણિનેદતાદ્રામ્યભૂમિ-

યંત્ર પ્રાપ્તો ગુણવિટપિભિર્નિર્વ્યપોહઃ પ્રરોહઃ ।

ચચ્છાયાસુ ત્રિભુવનવનપ્રેલિણીપુ પ્રગલ્ભં

પ્રક્રીઢતિ પ્રસુ[૧૭]મરમુદઃ કીર્તય શ્રીસમાયાઃ ॥ ૩ ॥

ય શૈશવે વિનયવૈરિણિ બોધવધ્યે ઘત્તે નય ચ વિનય ચ ગુણોદય ચ ।

સોય મનોભવપરામવજાગરુકરૂપો ન ક મનસિ ચુવતિ જૈત્રસિંહઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવસ્તુપાલ ચિરકા[૧૮]લ

... મત્ત્વધિકાધિકશ્રીઃ ।

યસ્તાવકીનધનવૃદ્ધિદ્વતાવશિષ્ઠ

શિષ્ટેષુ દૈત્ય . . . પાવકમુચ્છિનત્તિ ॥ ૫ ॥

શ્રીતેજપાલતનયસ્ય ગુણાનતુલ્યાન્

શ્રીલૂણસિંહકૃતિનઃ કવિ ન સ્તુવન્તિ ? ।

[૧૯] શ્રીવધનોદુરતરૈરપિ ચૈઃ સમતા-

દુદ્દામતા ત્રિદગતિ ક્રિયતેડસ્ય કીર્ત્તેઃ ॥ ૬ ॥

પ્રસાદાગ્નિનાયસ્ય ચક્ષસ્ય ચ કપર્દિનઃ ।

વસ્તુપાલાન્વયસ્યાસ્તુ પ્રશસ્તિઃ સ્વસ્તિચાલિની ॥ ૭ ॥

સ્તમ્મતીર્યધ્રુવજયતમિંહેન લિખિતા ॥

[૨૦] ઠક્કીર્ણાં ચ સૂત્ર૦ કુમારસિંહેન મહામાત્યશ્રીવસ્તુપાલસ્ય પ્રશસ્તિરિય ॥ શુભમસ્તુ ॥ છ ॥

#

પહેલા ગિલાલેખનો લાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સૂત્રધાર, બ્રહ્મતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો ઇંદ્રો અને સુરાસુરો જેમને વદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જ્યવતા વર્તો (૧)

ધુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાન્નનથી નિર્ભજ થયેલું વસ્તુપાલ-તેજપાલરૂપી જેનું નેત્રયુગલ છે તે વીગધવલની કીર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યન્ત અહોનિશ પ્રસંગે (૨)

ઇન્દ્રના નંદનવનનો રખેવાળ ઇન્દ્રને કહે છે હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ થઈ છે. ઇન્દ્ર કહે છે . શી ઉપાધિ છે ? ઉદ્યાનપાલ કહે છે આપણા નંદનવનમાથી કલ્પવૃક્ષ ચોરાયુ છે ઇન્દ્ર કહે છે . આવું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા ઊપજવાથી મેં કલ્પવૃક્ષને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યું છે (૩)

ચોથો શ્લોક ખરિત છે તેથી તેનો લાવાર્થ લખ્યો નથી

સમસ્ત ગતુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ રતેહીજનોને સુખ આપવાથી શકર સમાન હોવા છતાંય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન થઈને પ્રદાશે છે, એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે (૫)

છઠું પદ ખડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો

મૂર્તિમત શૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને શુદ્ધિમાન તેજપાલ જેવા જેના મંત્રી છે તેવા મહારાજ વીરધવલની કોણ પ્રશસ્તા નથી કરતું ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહાવતારની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમંત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનંદને ફેલાવે છે તે અનંતશૌર્યવાળો બળવાન વીરધવલ જય પામે છે અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરતર ઉદ્ધાર ધ્વજનાર જણાવ્યો છે (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્વત સદાયારી જનોનું પોષણ કરો, પોતાના જગદ્ગ્યાપિ ગુણોથી જગતને પ્રશ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો (૯)

દાગિદ્ધથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અતરમા કડુણા બિપજવાથી પાતાળમાથી બલિગળ વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાથી કર્ણુ તેજપાલરૂપે આવ્યા છે (૧૦)

તે આધવબેલડીએ (વસ્તુપાલ-તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, દૃવા, નવાણુ, પરબ, ઉદ્યાન, સરોવર, મંદિર અને સદાવ્રતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેણિ બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સખ્યા પણ બળથી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે બળથી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલના રજકણોની સખ્યા, સમુદ્રના િંદુઓની સખ્યા, આકાશની અગુલસખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સખ્યા બળજીનાર ત્રણે લોકમા જે કોઈ હોય તો ભલે હોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલા ધર્મસ્થાનોની ગણતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શકા થાય છે (૧૨)

જ્યા સુધી આકાશમા ચંદ્રની સાથે સૂર્ય છે, પાતાળમા વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યાં સુધી આ લોકમા વસ્તુપાલ ને તેજપાલનું સાહચર્ય હો (૧૩)

શ્રી વિક્રમસવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ

આ સુદર પ્રશસ્તિને વાળડના પુત્ર કુવક અટકવાળા જયતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને બકુલ-સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.

✱

✱

બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રાગભા સર્વજ્ઞને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિજિનની સ્તુતિ કરી છે

શ્રીશત્રુજય અને ગિંગનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સવત ૧૨૭૭મા સરમ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાતૃ શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શત્રુજયતીર્થ ઉપર સુદર તોરણથી અલકૃત ઉજ્જયતાવતાર, ગ્તભનક(ખલાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્વગવતાર, સલ્યપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાવિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોના પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યા હતા તથા અનુપમાના નામનું સરોવર કરાવ્યું હતું તેમ જ કપદિયક્ષના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો પોતે કગવેલા આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શત્રુજય મહાતીર્થના મુકુટસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મંદિરની સામે વિક્રમ સવત ૧૨૮૮ના વર્ષમા પોષ સુદિ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગાટ(પોરવાડ)વશમા અલકારસમાન ઠંકુર શ્રીચંદ્રપ્રસાદના પુત્ર ઠંકુર શ્રીસોમના પુત્ર ઠંકુર શ્રીઆશાગજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઠંકુર શ્રીલુણિગ અને મહાન શ્રીમાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌલુક્યવશમા

મૂર્ધ્ન્યમાન મહાગન્ધધિગજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહાગન્ધ શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ નેજપાલે પોળ કગવી

જેણે અશ્વગજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજ સમુદ્રપર્યન્ત પૃથ્વીનો ગ્રામી થાઓ (૧)

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્મદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખગેખર ધન્યારા છે (૨)

સાગરીક કર્ણના સમયમા પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના ઉદય પછી એ કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જગતના માણસોની આખરૂપ છે, તેથી વિદ્યારૂપગવાનની આખરૂપ મૂર્ધ્ન્યગ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પત્રિમ ભાગની બે ભીંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા સ્નાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલશથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબધુ ૬૦ શ્રીકલિંગ અને મહાન્ શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખણાય છે—પૂજ્ય છે, અતિ નાનો ચિંતામણિ લોકોને દમ્ભિત આપે છે અને અગ ઉપર લગાડેલુ અમૃતનુ બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમા બાળક હોવા છતાં લૂણસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમા પ્રશસાપાત્ર છે (૧)

કલિયુગનુ અધર્મમય અગ પીમીને જેણે કલિકાલરૂપી યત્રુનો ગર્વ હડયો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશસા કોણ નથી કરતું ? (૨-૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભીંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને ઊભેલી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીગત્રુજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશમણસધ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે અહીં મહાકવિ સધપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અતરોર્મિ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીયુગાદિગિનની યાત્રાએ આવેલા સમગ્ર યાત્રિકોને અત્રાન્તપણે ખુશ કરુ છું—એટલે કે યાત્રિકોની ભક્તિ કરુ છું—આથી જ મારા પિતાજીની આશા ફળી છે અને માતાજીની આશીર્વાદ આજે અકુરો ફટ્યા છે (૧)

જેના બન્ને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમા સદા શ્રીયુગાદિગિન અને શ્રીવીરગિન છે (૨)

જેની સલાની વિન્નૃત પ્રમોદવાળી કીર્તિઓ ત્રણે ભુવનમા ફીણ કરે છે તેવા ગુણવાન, ભાગ્યવાન અને મત્રીઓમા મૂર્ધ્ન્યમાન તેજપાલ આનંદ પામો (૩)

વિનયનુ જેમા ભાન ન હોય એવી અબોધ બાહ્યાવસ્થામા પણ જે નય, વિનય અને ગુણોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈતસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈના મનને સુબે છે—રપરે છે (૪)

જેના આપેલા જ્ઞાનનો અશમાત્ર પણ લોકોનુ દારિદ્ર્ય હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિકાધિક સદ્મીવાન્ થાઓ (૫)

પુણ્યશ્લોક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અપ્રસિદ્ધ શિલાલેખો તથા પ્રશસ્તિલેખો . ૩૧૧

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને ત્રણ જગતમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લૂણસિંહના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશંસા કરે છે (૬)

ભગવાન્ શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિયક્ષની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વંશનું કલ્યાણ કરનારી થાયો (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તલતીર્થ(ખલાત)નિવાસી ધ્રુવ જગતસિંહે લખી અને સૂત્રધાર કુમારસિંહે કોતરી કલ્યાણ હો !

##

##

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સખધિત અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશ પાઠ અને તે લેખોનો ટૂંક પરિચય આપવામાં આવે છે :

પ્રશસ્તિલેખાઙ્ક—૧

સ્વસ્તિ શ્રીવલ્લિચાલાયા વસ્તુપાલાય મન્ત્રિણે ।

યદ્યશઃશશિનઃ શત્રુદુષ્કીર્ત્યા શર્વરીયિતમ્ ॥ ૧ ॥

ચૌણ્ઠીરોડપિ વિવેકવાનપિ જગત્ત્રાતાડપિ દાતાડપિ વા,

સર્વઃ ક્ષોડપિ પયીહ મન્થરગતિઃ શ્રીવસ્તુપાલશ્રિતે ।

સ્વજ્યોતિર્દહનાહુતીકૃતતમસ્તોમસ્ય તિગ્મશ્રુતે,

કઃ શીતાશુપુરઃસરોડપિ પદવીમન્વેતુમુક્તધરઃ ॥ ૨ ॥

શ્રીવસ્તુપાલસચિવસ્ય યશઃપ્રકાશે, વિશ્વ તિરોદધતિ ધૂર્નટિહાસમાસિ ।

મન્યે સમીપગતમપ્યવિમાન્ય હંસં, દેવઃ સ પદ્મવસતિશ્ચલિતઃ સમાધે ॥ ૩ ॥

વાસ્તવ વસ્તુપાલસ્ય વેત્તિ કશ્ચરિતાદ્રુતમ્ ? ।

યસ્ય દાનમવિશ્રાન્તમાર્થિષ્વપિ રિપુષ્વપિ ॥ ૪ ॥

શૂન્યેષુ દ્વિષતા પુરેષુ વિપુલજ્વાલાકરારોદયાઃ,

સ્થેલન્તિ સ્મ દવાનલ્લ્હભૃતો યસ્ય પ્રતાપાગ્રય ।

જૃમ્ભન્તે સ્મ ચ પર્વગર્વિતસિતજ્યોતિઃસમુત્તેકિત-

જ્યોત્સ્નાકન્દલકોમલાઃ શરવણવ્યાજેન યત્કીર્તયઃ ॥ ૫ ॥

કુન્દ મન્દપ્રતાપ, ગિરિશગિરિરપાહકૃતિઃ, સાસ્ત્રુવિન્દુઃ

પૂર્ણેન્દુઃ, સિદ્ધસિન્ધુર્વિષ્ટતવિધુરિમા, પશ્ચબન્ય સમન્યુ. ।

ગેષાહિર્નિર્વિશેષઃ, કુસુદમપમદ, કૌમુદી નિષ્પ્રસાદા,

ક્ષીરોદઃ સાપનોદઃ, ક્ષતમહિમ હિમ યસ્ય કીર્તેઃ પુરસ્તાત્ ॥ ૬ ॥

યસ્યોર્વીતિલકસ્ય કિન્નરગણોદ્ગીર્તૈર્યશોમિર્મુહુઃ

સ્મેરદ્વિસ્મયલોલમૌલિવિગલચન્દ્રામૃતોજીવિનામ્ ।

સ્પૃઘિર્નામિવદીદૃશી મમ ન મે નો મેડપ્યન્નાપ્યેતિ ગાં

મુણ્ડસ્ત્વપરિણદ્ધઘાતૃશિરસા શમ્ભુઃ પર પિપ્રિયે ॥ ૭ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्दोहसवादिभिः
यत्कीर्त्तिप्रकरैर्जगत्त्रयतिरस्कारैकहेवाकिभिः ।
अन्योन्यानवलेकनाकुलितयोः शैलात्मजा-शूलिनो-
क्त्वा त्वं क्व त्वमिति प्रगल्भमस्र वाचो विचेरुर्मियः ॥ ८ ॥

बाढ प्रौढयनि प्रतापशिखिन् काम यशःकौमुदीं
सामोदा तनुने सता विकचयत्यात्यारविन्दाकरान् ।
शत्रुघ्नीकुचपत्रवल्लिविपिन नि शेषत शोषय-
त्यन्यः कोऽप्युदितो रणाग्रतले यस्यासिघागघरः ॥ ९ ॥

तत्सत्यं कृतिभिर्यदेप सुवनोद्वारकैषीरेयता
विभ्राणो भृशमच्युतस्थितिरनिप्रात्युत्तर गीयते ।
यत्र प्रेम नि[र]गल कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते
केपा नाम न वञ्चिरे सुमनसामौर्जित्यवत्यो मुद १ ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति वनार्दनत्वात् समता मुकुन्दः ।
वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधन् विनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

त्वस्ति श्रीवलये नमोऽस्तु नितरा कर्णाय दाने ययो-
रस्येऽपि दृष्टा यशः क्रियदिदं वन्द्यास्तदेताः प्रजाः ।
दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालरुचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः
कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमिय विधेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

यत्किन् विश्वजनीनवैभवमरे विश्वम्भरा निर्भर-
श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।
प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभृद् देहीति सङ्कीर्त्तन
लोकानां न कदापि दानविषयं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तत्रकिता यद्विद्वदेणीदृशो
यज्जीवन्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताग्मविस्मारिणः ।
यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यश्रान्तमाशीर्गिर
प्रादु पन्त्यमला यश परिमलाः श्रीवस्तुपालस्य ते ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः
कौशेयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्पाणिविश्राणितैः ।
विद्रासो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभूत-
स्तैर्नैः स्व शपथैः कथं कथमपि प्रत्याययाञ्चक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन वनाय काञ्चनचयैरश्रान्तविश्राणितै-
रानिन्ये भुवन तदेतदमितोऽप्यर्थ्यकाष्ठा तथा ।
दानैक्यसनी स एव समभूतस्यन्तमन्तर्यथा
कार्मं दुर्धृतिघाम याचकचमूं भूयोऽप्यसम्भावयन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितनगदारिद्र्यदावानल-

श्वेतः कण्टकुट्टनैकरसिक वर्णाश्रमेष्वन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरिविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तन्मन्ये वसति त्रिघाऽपि सचिवोत्तसेऽत्र वीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्ये वसुवृष्टिभिः कृतमनःकौतूहलाकृष्टिभि-

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्पत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसकयाऽपि सुदिनं तत् किञ्चिदासीत् पुन-

र्येनोर्वीचल्येऽत्र कोऽपि कमलोद्भासः पर निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परा गतमिव श्रेयोविवर्त्तं सता

तेजःपाल इति प्रतीतमहिमा तस्यानुजन्मा जयी ।

यो घते न दशा कदापि कलितावद्यामविद्यामयीं

य चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परा निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानल-

श्रूयन्ते स्म समन्तत श्रुतिसुखोद्गारा द्विजाना गिर ।

मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विपो

होतव्याः फलवास्तु वीरधवलो यज्जा यशोराशिभिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न वीरधवलः क्षितिपावतसः कैर्नाम विक्रम-नयाविव मूर्त्तिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति वीरल्लामतेजःपालश्च बुद्धिनिलयः सचिवौ यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यं स जयति बली वीरधवलः सशैला साम्भोधि भुवमनिशमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रद्यौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभ्रा त्रिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुत ॥ २२ ॥

युद्ध वारिधिरेप वीरधवलक्षमागक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यशःसितपटाटोपेन पीनद्युतिः ।

सोऽयं सारमरुद्भिरश्रुतु पर पार कथं न क्षणाद्

यन्नाऽऽश्रान्तमरित्रता कलयतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ? ॥ २३ ॥

रौर भ्राम्यतु नाम वीरधवलस्रोणीन्दुकीर्त्तिर्दिव

पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।

धीसिद्धाञ्जननिर्मलं विजयते श्रीवस्तुपालाख्यया

तेजःपालसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि लभिमते घवल्लता कल्लोलिनीमण्डले ।

गङ्गैवेयमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति काम भुवि

भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दाकिनीधार्मिका ॥ २५ ॥

हहो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेय ? शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्जगत् प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्यिकुट्टनकथाप्रीतिर्दरोकिन्नरी-

गीतिस्तस्य यशोऽमृतैश्च तदिय मेदस्त्रिता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव ! स्वर्नाय ! कष्ट, ननु क इव भवान् ? नन्दनोग्रानपालः,

न्वेदस्तत्तोऽय ? केनाप्यहह ! तव हृतः काननात् कल्पवृक्ष- ।

हु मा वादीस्तदेतत् किमपि कर्णया मानवाना मुयैव

प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तिलकयति तल वस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कर्णायास्तु नमो नमोऽस्तु वलये त्यागैकहेवाकिनौ

यौ द्वावप्युपमानसम्पदमियत्काल गतौ त्यागिनाम् ।

भाग्याम्भोधिरत् पर पुनरय श्री वस्तुपालश्चिर

मन्ये घास्यति दानकर्मणि परामीपम्यधीरेयताम् ॥ २८ ॥

व्योमोत्सङ्गरुचः सुधाधवलिताः कथागवाक्षाङ्किता

स्तम्भश्रेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोज्ज्वलाः ।

दिव्या कल्पमृगीदृशश्च विद्रुपा चत्यागलीलायित

न्याकुर्वन्ति गृहाः स कत्य न मुदे श्रीवस्तुपालः कृती ? ॥ २९ ॥

यद् दूरोक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीवस्तुपालेन तत्

काञ्चित् संवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितम् ।

कीर्ति, कौञ्जनिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्शैलमस्ताचल

त्रिन्ध्योर्वीधर-शर्वपर्वत-महामेरुनपि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विभान्य भुवन श्रीवस्तुपालोद्भवै

शुभ्राशुनुतिमिर्यशोभिरमितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।

कल्पान्तोदुतदुग्धनीरधिपयःसन्तापशङ्काकुलः,

शङ्के वत्सर-मास-वासरगण सख्याति सर्गस्थितेः ॥ ३१ ॥

चित्रं चित्र समुद्रात् किमपि निरगमद् वस्तुपालस्य पाणे-

यौ दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्त्तिसिद्धस्त्वन्ती ।

साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतल खेलति द्वाधराणा

गङ्गोत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरभुवि सुहृर्गाहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलसुमन संस्तुतो वस्तुपाल-

स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुल्मपङ्क्तिः ।

तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरभ कीर्त्तिदम्भाद्

येन प्रौढप्रसरसुहृदा वासिता दिन्विमागाः ॥ ३३ ॥

मेव सेव स खलु विपुलैर्वासनावारिपूः

स्फीता स्फूर्ति वितरणतरुर्वस्तुपालेन नीतः ।

तच्छायाया भुवनमखिल हन्त ! विश्रान्तमेतद्

दोलाकेलि श्रयति परितः कीर्त्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

श्रीवस्तुपालयशसा विशदेन दूरादन्योन्यदर्शनदरिद्रदृशि त्रिलोक्याम् ।
नामौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्क शङ्के स चुम्बति हरिः कमलामुखेन्दुम् ॥ ३५ ॥

स एष निःशेषविपक्षकालः श्रीवस्तुपालः पदमद्भुतानाम् ।
यः शङ्करोऽपि प्रणयिव्रजस्य विमाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥

चीत्कारैः शकटव्रजस्य विकटैरश्रीयहेपारवै-
रारावै रवणोत्तरस्य बहलैः वन्दीन्द्रकोलाहलैः ।
नारीणामथ चच्चरीभिरशुभप्रेतस्य विव्रस्तये
मन्त्रोच्चारमिवाऽऽचचार चतुरो यस्तीर्थयात्रामहम् ॥ ३७ ॥

॥ एते मलघारिनरेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
श्रीरैवताचलस्यश्रीशत्रुञ्जयावतारप्रवेगे वाममितिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिलेखाङ्क—२

भयः पुण्यतु शाश्वत यदुक्कुलीरार्णवेन्दुर्जिनो
यत्पादान्जपवित्रमौलिरसमश्रीरुज्जयन्तोऽप्ययम् ।
धत्ते मूर्ध्नि निजप्रभुप्रसमरोद्दामप्रभामण्डलै-
र्विश्वक्षोणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥

प्रीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहद्युतो
भृङ्गाभाः शशिकुन्दसुन्दरदज्योतिःश्लटालङ्कृताः ।
यः(१ या) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णस्फुर-
त्पूर्वापट्टसनाभयः शुशुभिरे धर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥

भानन्दाय प्रसवतु सदा कुम्भिकुम्भोपमान
नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तमसद्वय व. ।
श्रेयः सम्पत्कलशयुगल शृङ्खलानन्दमुच्चै-
र्यन्मन्यन्ते विपुलमतयः पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥

यत्कल्यद्रुम-कामधेनु-मणिभिर्यच्छन्दिरिष्ट फल
श्रेय किञ्चिदुपाजिं तत्परिणतिः श्रीवस्तुपाल किल ।
यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिक धिन्वत
पुण्य तत्परिपाकमाकलयितु सर्वज्ञ एव प्रभुः ॥ ४ ॥

वर्द्धिष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतश्रीः श्रीवस्तुपालसचिवः स विगायुरस्तु ।
संलृप्तसङ्घपतिना कृततीर्थयात्रा खेलन्ति यस्य शिषवोऽपि गृहाङ्गणे ॥ ५ ॥

॥ श्रीनागेन्द्रगच्छे विश्रीजयसेनसूरिशिष्यश्रीउडयप्रभसूरीणाम् ॥ छ ॥

*

प्रशस्ति लेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालश्रौलुक्क्यभूपतितभानलिनीमराल ।
दिक्चक्रवालविनिवेशितकीर्त्तिमाल सोऽयं चिरायुर्दियादिह वन्तुपाल ॥ १ ॥

एकन्य भुवनोपकारक इति श्रुत्वा सता जटित
लज्जानम्रशिरा. स्थिरातलमिदं यद् वीक्षसे वेद्मि तत् ।
वाग्देवांश्चन्दनारविन्दनिलक ! श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवं
पातालाद् बलिमुद्दिधीर्पुंसकृन्मार्गे भवान् मार्गनि ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्वासक ! वस्तुपाल ! ।
जिह्वा परेषा गुणमाददना करद्वयी च द्रविणं ददना ॥ ३ ॥

कर्णेऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेर्वैरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवन प्राप्ते शिवत्वं शिवां ।
जात कालवशेन य. किल खिलन्त्यागस्य मार्ग. पुन
सोऽयं सम्प्रति वस्तुपाल ! भवता श्रेयस्कृता बाध्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कयं नाम नाऽयं जीमूतवाहनः ? ।
उपक्रियामहीना य करोति द्विषतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवक. कल्पतरु कल्पते न सवदितुम् ।
सुमन समृद्धिमधिका पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽय कल्पद्रुत्तव कमलवासा च दृगसौ
सुधासक्ति सैषा शिशिरकरविग्वं सुन्वमिदम् ।
तदित्य पाथोर्वैर्मथनहृतरत्नस्य भवता
समुद्रेणौपम्यं भवति सचिवेन्द्रो ! किमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्राय. सन्ति नरा. परापकृतये नित्य कृतोपक्रमा.
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्तरदुरालोकान् समालोकते ? ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसचिव. पाद्गुण्यवाचन्पति-
र्वाचा सिञ्चति यः सुधामयुरया दुर्द्वन्द्वजगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने चरितवत्यमरेशर्मेत्रीमेकत्र नागनगर च गते द्वितीये ।
दीनानन भुवनमूर्द्धमधश्च पथ्यद्राक्षासित पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सचिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापाणि. पारणा
ये नित्य पवनाशना इव परप्राणानिलै कुर्वते ।
स्मोतव्य. पुनरुधराजतनुजो यः सारसारस्वता-
धार कारणमन्तरेण कुर्वते पथ्य पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विभवे पुंसा चक्षुस्तृतीयमिति श्रुति-

न तु कुमलयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृशाम् ।

अयमिह पर मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्वित्ता-

मलकफलकप्राया लोकद्वयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्षिणि ।

वैरिवर्गः 'सदाहस्ते यत् तदेतदिहान्द्रुतम् ॥ १३ ॥

भार्कषन्नसिदण्डमेव न पुनः पाद विमुञ्चन्निपु-

श्रेणीमेव न मानिता विनमयन् घन्वैव नोच्चैः शिरः ।

कर्म्यं दन्तपिधानमेव न मनः सख्ये दवानश्चम-

त्वार कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोपतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सता

सानन्दं शशिशेखराद्रिशिखरग्रामाभिरामश्रियः ।

येषा काञ्चनकुम्भसम्भवमहःसन्दोहसन्तर्पिताः

सन्त्युच्चैस्तुहिनोच्चयेऽप्युपचयं पुष्पान्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताज्जडसमयेनामुना गिरा देवी ।

श्रीवस्तुपालसचिव निविडगुण पटमेवाश्रयति ॥ १६ ॥

लङ्घ्य वाहुमहमेष मुहुर्वदामि ब्रूता स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।

यद्यस्ति कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन समः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमय जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वषिकाषिकश्रीः ।

यस्तावकीनधनवृष्टिदृतावशिष्टं शिष्टेषु दौस्यदवपावकमुच्छिनत्ति ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! गोत्र गुणैः सूनुरलङ्करोति ।

तथा तथा मत्सरिणा नराणामवैमि चित्तेष्वनल करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेषुवनोपरिवर्तिना ।

अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाघःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मध्यस्थं कथयन्ति केचिदिह ये त्वा साधुवृत्त्या बुधाः

श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्याहृतम् ।

कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्वैलिरघस्त्वं चात्र मध्ये तयोः

स्थातेत्यर्थसमन्वये ननु वयं मध्यस्थमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणा रणाङ्गणे हृदयम् ।

अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निजं चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रश्रीमुद्रा सपदि मदरेवापहरते

हताशा चैतन्य परिचरितमालिन्यमनसाम् ।

वृहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकल्के पुनरसौ
विवेकाविष्कार रचयति पर गीरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽन्मित्रयमेव मन्त्रितिलक श्रेयानिति व्याहृत
सत्य मानय माऽपमानय सखे ! मान्यं तदन्यैर्जनैः ।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा
वर्म सचिनुते करोति च महाजनो निर्जनोऽप्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्तलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रा हस्तस्थिता मधुघटीमिव धारयन्तः ? ।
ता दीपिकामिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमञ्चति निरन्तरतमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धन यः त्वं निधत्ते स तद्
भोजं नात्र न वाऽप्यसुत्र लभते हस्तादघस्ताद् गतम् ।
य पात्रप्रतिपादनेन सफलीभूता विभूतिं पुन-
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विदितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र लम्बन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोहं नीता कति न मतिमन्तोऽपि किमहं
निहृष्टैर्नास्तिष्टा विपणिषु पणञ्जीगणनया ? ।
विपाद कृत्वा श्रीरिति क्लिप्त गता तीर्थमिव तं
तत्र सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेना नयति यः ॥ २७ ॥

गुणैः परेषा गणयो गृहीतैर्गुणीति युक्ता किल कीर्तिरस्य ।
अप्यर्थित्वार्थप्रतिपादितश्री, श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥

आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्ति, श्रीवस्तुपालसचिव स चिरायुरस्तु ।
यत्कीर्तयन्निदिवसिन्पुण्य सपत्ना प्रबालयन्ति कलिना मलिना धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधान, जानन्ति सयति सुदु सहमन्युमन्ये ।
मन्येऽहमेनमिह कर्णमिवावतीर्ण, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषा तपोमि ॥ ३० ॥

नेत्रोत्सव सुवति तापमनाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतै प्रमोदम् ।
सल्लक्षणप्रणयिनीं च विमर्शि मूर्ति, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपाल ! ॥ ३१ ॥

लोकाना वदनानि दीनवदन, कस्मान् समालोकने,
भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि त्राता न जातापदाम् ।
अस्त्येक परमत्र मन्त्रितिलक, श्रीवस्तुपाल सता,
दैवादापतितं छिन्नात्ति सुकृती यः कण्ठपाश हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रेण विक्रामतो
यन्यासिस्फुरितानि तानि दृष्टुं के वा न रेवातटे ? ।
तस्यापि प्रथमं वमञ्च भुजयोः सुरम्भमम्भोनिधि-
प्रान्ते सैष सरोपदृष्टिवदनामात्रेण मन्त्रीश्वरः ॥ ३३ ॥

विक्रमदैरिचन्द्रप्रहितशितशरासारदुर्वारवार-
व्यापारे यन्य नाऽऽसीदतिपरुषस्य सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलताभीमवृत्तादमात्या-
दत्याकारावतारः प्रथममधिगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागदमनीं दधतासिलताममोघमन्त्रेण ।
उत्तारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः शङ्खः ॥ ३५ ॥

अमात्यतरणे । शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमप्रमत्तेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युवतयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल । ।
आसादिताऽस्माभिरवेक्षमाणैः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

घरणे । घरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति घृतिमतुलम् ।
पुन्नागः पुनरुपरि स्थितोऽश्वराजात्मजः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स चिरायुरस्तु यन्मन्त्रसंस्तसमस्तशत्रोः ।
चौलुक्यभर्तुस्तदसेश्च तिष्ठत्यलब्धसिद्धिं परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिष्ठः स्पृष्टन्नपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कलयति नावमता मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्यायुर्मवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः क्षितौ
दुर्देवानलदग्धसाधुजनतानिर्वापणैकापणः ।
अम्मोघेः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विस्मय
येन क्रोधकरालमालभ्रकुटिर्भगना भटानां घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीना मध्यस्थमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतन्निर्णीयता सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोक्तेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवद्यं विद्याभिभूतपुरुहूतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहृतभुजार्गलया व्यधायि श्रीवीरवेश्मनि कलिः स्वलितप्रवेश ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालश्चलुक्क्यसचिवेषु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्थहरणं श्रीकरणे काव्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं चौराणां प्रचुरतुरगश्रीः प्रशमयन्नमेयं पाथेयं पथि पथिकसार्याय वितरन् ।
दिगन्तादाहूतैर्विहितवहुमानैः प्रियजनैः समं मन्त्रीयात्रामयमकृतशयुञ्जयगिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमल्पे प्रसादं
मीते रक्षादरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे दुर्गेऽपि कुर्वन्नपरं इव सुरक्षमारुहः क्षमापमन्त्री
यात्रां कुत्वोज्जयन्ते विजितकलिमलः प्राप सङ्घप्रभुत्वम् ॥ ४६ ॥

अनुजन्मना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपालोऽयम् ।
मदयति कस्य न हृदय मधुमासो माघवेनेव ॥ ४७ ॥
स श्रीतेज पालः सचिवश्चिरकालमन्तु तेजस्वी ।
येन जना निश्चिन्ताश्चिन्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥
लवणप्रसादपुत्रश्रीकरणे लवणसिंहजनकोऽसौ ।
मन्त्रित्वमत्र कुरुता कल्पगत कल्पतरुकल्पः ॥ ४९ ॥
श्रीवस्तुपालतेज पालौ जगतीजनस्य चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्याता सहशौ न रवि-शशिनो ॥ ५० ॥
तत्त्वप्रकाशक वेन तयो स्वच्छस्वभावयो ।
परस्परप्रेमयत्वमासीद्भोचनयोरिव ॥ ५१ ॥
पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
सहोदरौ दुर्द्धरमोहचौरे सम्भूय धर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥
तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-ग्रामाऽध्व-शैलस्थल
चापी-कूप-निषान-ज्ञानन-सर-प्रासाद-सत्रादिका ।
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्सख्याऽपि न बुध्यते यदि पर तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥
यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वासुकिना वसुमतीतले शेष ।
इह सहचरितत्तावत् तेज पालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ ५४ ॥
॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित ठ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ ८ ॥

‡

प्रशस्तिलेखाङ्क—४

भूयास पदवाक्यसङ्कतिगुणालङ्कारसवर्गण-
प्रक्षीणप्रतिभा समासु कवय क्रीडन्तु किं तादृशैः ।
द्राक्षापानकचर्वणप्रणयिमिर्गुणैर्गिरामुद्रिरन्
नि सीम रसमेक एव जयति श्रीवस्तुपाल कवि ॥ १ ॥
गुणगणमवलम्ब्य यत्स्य कीर्त्तिं प्रथयति नर्त्तनचातुरीं विचित्राम् ।
परिकलितविशालवशकोटि पटुतरदिक्करिकोटिकर्णतालैः ॥ २ ॥
जगदुपकृतिव्यापारैकप्रवीणमतेरित , कथमिदमभूदेव विश्वापकारपर यश ।
द्विचपरिवृद्धम्लानि घटे तुषारगिरे कला, दलयति सुरस्रोतस्विन्यास्तनोति परामवम् ॥ ३ ॥
यदीयप्राधान्यादनुपदमवाप्योदयदशा, प्रशस्तिं क्षमापीठ जलधिवलय धीरधवल ।
अपारते यन्मन्त्रैरपि न रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोच्चैः कलयति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥
परीहासप्रौढा शिवशित्तरिमासा विदधतो मराली मालिन्य मुषितमहिमानो हिमगिरे ।
त्रियामाजीवातो कवलिनकल्का प्रतिदिशं दिशन्ति प्रागल्भीं यदसमयश पूरविशराः ॥ ५ ॥

यस्य स्तम्भपुरे पराक्रमचमत्कारेण पारे गिरामुद्रीवोऽपि नमन्नमन्दसमराहङ्कारस्तरात् ।
सङ्ग्रामापसृतप्रधावितहयप्रस्वेदबिन्दूत्तरैरस्त्राक्षीदयग प्रशस्तिमसितैः सङ्ग्रामसिंह पथि ॥ ६ ॥

क्षीर क्षारममोदिनी कुमुदिनी राका वराकी हता श्रीहीनास्तुहिनावनीधरमुखो मन्दैव मन्दाकिनी ।
नि साराणि सरोरुहाणि न च ते हसा प्रशसास्पद यत्कीर्त्तिप्रमरे सुरेभ्यश्चान्छाये दिग्गश्चम्वति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्कुरणेऽपि भूयसि धने निःशेषशास्त्रागम-
ज्ञानज्योतिरपास्तमोहतमसो नाऽभून्मदप्रश्रयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्दामकामभ्रम-
चापप्रेरितमार्गणव्यतिकरव्यापिव्यथावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्र निधिः पाथसा
द्वीपान्यङ्गणवेदिका परिसरो विन्ध्याटवीनिष्कुटः ।
यस्याऽचुम्भितचित्रबुद्धिविलसच्चाणवयसाक्षात्कृते-
रुद्योगे करगर्तनर्त्तितजगत्यव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिपाद् येन तन्वता दिग्जयोत्सवम् ।
पराभवो विपक्षस्य वलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

दिग्घैर्दुग्धमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सादरैः
सान्फोटैः स्फटिकाचले समुदयत्तोषैस्तुषारत्विपि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽऽबुजवनस्तोमेपु रोमाञ्चितै-
रुन्मीलन्मदराजहसरमणीरग्यैर्यशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दानं यदसीमशौर्यविभवं यद्वैभवं यद्यशो
यद्वृत्तं भणदोष्टकण्ठमभजत् कुण्ठत्वमेतस्य यत् ।
आजन्मास्वलितैर्वचोभिरभजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथं
साग्यं यातु वसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, कवचितास्ते चन्दनैः स्यन्दिभिः,
ते पीयूषमयूषमग्नवपुषः, ते पद्मसङ्गाश्रिताः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगङ्गिताः क्रीडन्ति ते सन्तत,
सिक्ताः सृक्तिसुधारसेन सुकवेः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपाथोषिपदवीपारद्वन्धनः ।
श्रयन्ति वाग्वहित्राणि विचित्राणि कवीश्वराः ॥ १४ ॥

आमोद सुमनःसु संविदघटी पुष्कोकिलप्रेयसी-
नादश्रीसुदृढा मुहुः कविगिरामुन्मुद्रयन्ती पथः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिव गुणश्रेणिं समातन्वती
सेयं हन्त ! वसन्तपाल ! भवतः कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आज्जन्माऽपि ग्रये कृताय सुकृतस्तोमाय यत्नान्मया
यद्यात्ताद्यत्त कोऽपि दूषणकण. श्रीवस्तुपाल ! त्वयि ।
यत्तत्पद्रुमपल्लवद्युतिमवष्टभ्यैव कल्पद्रुम
पाणिर्धिकं कुर्वते तवैष मनुते कोऽमुं न दोषाश्रितम् ॥ १६ ॥

॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

ॐ

प्रशस्तिलेखाङ्क—५

मुखमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो मुद्राम् ।
श्रीवस्तुपाल ! भवतो वदान्य ! तद् द्वितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥
कीर्त्तिं कन्दलितेन्दुकान्तिविभवा, घचे प्रतापः पुन.
प्रौढिं कामपि तिग्मरश्मिमहसा, बुद्धिर्बुधाराधनी ।
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसम कर्णादिभूमीभुज ,
तत् द्विश्चिन्न तवास्ति यन्न जगत. श्रीवस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥
गीत न स्वदत्ते, धिनोति न विद्युः, प्रीणाति वीणा न सा,
काम्य सोऽपि न कोकिलकल्वरः(१ रव.), श्रव्यो न हंसस्वनः ।
वाग्देवीपद्मनञ्जन् पुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज !
श्रूयन्ते सचिवावतस ! भवता सकीर्त्तिता. सूक्तय. ॥ ३ ॥
तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतन्निभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना
तेन त्वद्यशसा वय सुमनसो निर्वासिता. सञ्जनः ।
तैरैतैरिह तद्विरोधिरमघाद् वद्धा स्थितिस्ते हृदि
क्षन्तव्यं कविब्रान्धवेन तदिदं श्रीवस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥
॥ एते महामात्यश्रीवस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीयशोवीरस्य ॥ छ ॥

ॐ

प्रशस्तिलेखाङ्क—६

त्वस्ति श्रीवस्तुपालाय शालन्ते यस्य कीर्त्तय ।
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीषग्मिह इव मल्लिका. ॥ १ ॥
श्रीराम सुकृतमुतो चसन्तपाल. किं वान्यः शुचिचरितानि यद्यशासि ।
आघचे त्रिसविशदोपवीततन्नुव्याजेनोरसि रसिक. स्वय स्वयम्भूः ॥ २ ॥
तच्चादग्रवधर्मकर्मरचनासवर्मिताना मुहु-
र्माहात्म्यं क्लि वस्तुपालयशसा क. प्रस्तुतं न स्तुते ? ।
वन्द्योऽपि युसदा सदा कल्यति श्वेताशु-सर्पाधिप-
स्व खोतासि जटातटे यदुपमापूतानि भूताधिपः ॥ ३ ॥

ईदृक्किञ्चनदानविक्रमधरोद्गारैश्चिरादर्थ्यते

शुद्ध साधु च वस्तुपालसचिवेनेवेति देवो हरिः ।

श्रीक्रान्तोऽपि जितासुरोऽपि जगता धुर्योऽयय वर्णिका

त्वत्कीर्त्तेरिव दर्शयत्यभिसम हस्तात्तकम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

श्रीमन्त्रीश ! वसन्तवत् तव यगो लक्ष्मीसखीषु स्वय

गायन्तीषु जगन्निवेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।

श्रोतु नामिपथे विभर्त्ति निभूत देव. सहस्रस्फट

शङ्के शुक्रसहस्रपत्रमिपतो मूर्ध्ना तमक्षिश्रवाः ॥ ५ ॥

त्वत्कीर्त्तिञ्छन्नमूर्त्योर्गिरिश-गिरिजयोर्योगमाजोः कराग्र-

स्पर्शे भूयोवियोगव्यसनचकितयोरद्धेनारीशभावः ।

जजे श्रीवस्तुपाल ! ध्रुवमयमनयोस्त्वत्प्रतापाग्निकील-

लीलामिस्तारकार्त्तस्वरचरवपुषो. सन्धिवन्धाभिरामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणा वक्त्रै. शुचिमिरमिभूतोऽपि महसा-

महङ्गराद्वैत यदकृत कल्हणी हिमकर ।

मुदा तेज पालाग्रज ! तदपि मार्दु स्मयमयै-

रमीभिर्गायन्निर्दिशि विदिशि तेने तव यशः ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिभित्तैरस्तु तद् वस्तुपाल ! ।

चतुर ! चतुरदन्वद्वन्द्वुराया घराया त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मय्येव जागरुके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्त्ति-

स्पर्द्धावद्वापराधस्त्रिभुवनविभुना हु किमेतेन पाल्य. ।

इत्याक्रम्यातितीव्र प्रथमममुमुमाकान्तमर्चिष्मदक्षि-

च्छा सशोण्य दीन शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रताप ॥ ९ ॥

पाताले त्वदरातिभूपतिवधूनेत्राम्बुपूर पतन्

पायोनायपथै कदर्थयतु मा पीयूषकुण्डानि न ।

इत्यव्वेरमुमुदरन्ति विवृषा श्यामेन सोमायने

कुम्भेनेव सकजल जलमिद तल्लक्ष्मलक्ष्यादिह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीव्रतरप्रतापस्पर्द्धोद्धत कथमनेन धृतोऽयमौर्व ? ।

यात्रोत्सवे तव वसन्त ! महीरजोभिरित्य क्रुषेव पिदधुर्लराशिमश्वा ॥ ११ ॥

श्रीमन्त्रीशवतस ! नूतनभवत्कीर्त्तिप्रवन्धावली-

नित्यव्यालिखनेन तालतरुषु चिञ्चलच्छदश्रेणिषु ।

क. स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविल्लीमण्डलस्य श्रुते-

राकल्प क्षितिकल्पवृक्ष ! न यदि स्वर्णानि दद्या. सदा ॥ १२ ॥

॥ एते ३० लक्षणसीह सुत ठकर अरासिंहस्य ॥ छ ॥

प्रशस्तिलेखाङ्क—७

अमन्तपदमित्यन्तपदप्रेमपचेलिमाः ।

वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धरूपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो दृढो (१ पे दृढे)

जाता गूर्जरनिर्जरेन्द्रमहिषी गोपोपभूयैव भूः ।

कारुण्यादुपकारिणो भगवतस्तद्वस्तुपालच्छलात्

सर्गोऽय सुकृतैः सता पणिगतः श्री-वाङ्मयो वेधसः ॥ २ ॥

लक्ष्मीं नन्दयता, रतिं कलयता, विश्वं वशीकुर्वता,

धक्ष तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सता जाग्रता ।

संख्येऽसदस्यशरावलीं विकिरता, रूपश्रिय मुष्णता,

नैक्य मकरध्वजस्य विहितो येनेह दर्पव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानस

हसैः, कैरविणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।

सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः

स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रदन्तिरदनच्छायावदात यशः ॥ ४ ॥

कस्तुरिकापङ्कजलङ्कितानि वक्त्रागुञ्जानि द्विपटङ्गनानाम् ।

प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्त्वङ्गधारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नैवान्यः स्पृष्टमानोऽपि ववृवे यस्य कीर्त्तिभिः ।

ऋते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावाद्य सर्गः शिवि-चलि-उधीचिप्रभृतयो

विधातुर्व्यासेन व्यवसितवतो दातृविधये ।

कलौ सखितैतत्प्रकृतिपरमाणूच्चयमय

समानेनेदानीं स्फुटमयममात्यैकतिलक ॥ ७ ॥

सौभ्रात्रं पितृमक्तिरत्र निविडा मैत्रीति रामायणी

येनाश्रावि नृशंसमार्गवभुजोपाख्यानवर्जं कथा ।

किञ्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्

पर्वाऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिश भारतम् ॥ ८ ॥

मुञ्ज-भोजमुखाम्भोजवियोगविधुर मनः ।

श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्दौ विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे त्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणा

दूरादर्थी विरमति व्रत ! द्वारतो वारितः सन् ।

दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन

त्यच्छे वाञ्छा फलति महता चम्बुपाटे विशाला ॥ १० ॥

उत्कर्षोऽयमथापकर्षविषयः सद्ग्रथो न शङ्कामहे
 ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु वद्मोऽञ्जलि ।
 एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
 किं कुर्मो मतिरन्यमेति न समुत्कम्पाऽपि चम्पाधिपे ॥ ११ ॥
 अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवा सन्त्येव राजाङ्गणे
 शङ्के यैरनुशीलित गुरुकुलं मा साहसाः पक्षिणः ।
 आशाराजसुतस्तु स स्तुतिपद श्रीवस्तुपाल सता-
 मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागर्त्ति यः कार्येषु ॥ १२ ॥
 पालने राजलक्ष्मीणा लालने च मनीषिणाम् ।
 अस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥
 एतानि पण्डितभामभ्रातृपण्डितगोदरस्य ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिसीमाविपिनपरिसरात् क्षीरनीराव्धिनाथ []
 पृथ्व्या श्रीवस्तुपाल क्षितिधवसचिव बोधयत्यादरेण ।
 अस्यामात्माकपुन्या कुपुरुषजनित कोऽपि चापल्यदोषो
 नि शेष सैष लोकमृ[ण]गुण । भवता मूलतो मार्जनीयः ॥ १ ॥
 —प० जगसीहस्य ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—९

कलिकवलनजाग्रत्याणिखेलस्रनापद्युतिलहरिनिपीतप्रत्यनीकप्रताप ।
 जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भकेलिप्रमुदितजयलक्ष्मीकामुको वस्तुपाल ॥ १ ॥
 त्व जानीहि मयाऽस्ति चेतसि धृत सर्वोपकारव्रती,
 किं नामा ? सविज्ञा, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गितृक्षो, न हि ।
 पर्जन्यो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीवस्तुपाल, त्वया
 ज्ञात सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिवयोरित्युक्तय पातु वः ॥ २ ॥
 सारस्वताऽम्भोनिधिपार्वणेन्दु श्रीवस्तुपाल सचिवाधिराजः ।
 चिर जयत्वेष सहाऽनुबन्मा सपुत्रपौत्र सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥
 मृगुरुच्छीय ध्रुव ठ० वीरलसुत ठ० वैरमिहस्यैते ॥ छ ॥
 शुभं भवतु श्रीसङ्घस्य इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

✽

प्रशस्तिलेखाङ्क—१०

पूर्वे दीपन्यर्द्धिपारेऽन्धकारे य पश्यन्ति ज्योतिरन्तर्मुनीन्द्राः ।

विश्वात्मान देवमाद्य तमीडे चूडारन्न यस्य बालः शशाङ्कः ॥ १ ॥

नेन्दो. कला न गिरिजा न कपालशुक्तिर्नोक्षा न भस्म न लटा न मुजङ्गहार' ।

यात्रास्ति नान्यदपि किञ्चिदुपास्महे तद्रूप पुराणमुनिशीलितमीश्वरन्य ॥ २ ॥

एकत्रिंशद् हृदि सदा वसति त्म चित्र यो विद्विषा च विदुषा च मृगीदृशा च ।

तापं च सम्मदभर च रतिं च सिञ्चन् सू(१ श्रौ)यौष्मणा च विनयेन च लीलया च ॥ ३ ॥

विच्छायता क्षणिति नि श्वसितेन निन्युर्यत्वारिवारिन्दशस्त्रयमायतेन ।

भर्तुर्यशश्च वदन च कलङ्कगून्यशीताशुविम्बसदृश मणिदर्पण च ॥ ४ ॥

शीलेति शीलचिराभरणा क्लृप्तं यस्याभवज्जलनिवेरिव स्तूयन्त्या ।

व्योमेन्द्रनीलमुकुरान्तर(?) र) रुन्धतीय यस्या जनेन कृतिना प्रतिमेति मेने ॥ ५ ॥

इति मान्धातृनगरमढेश्वरप्रशस्तिकाव्यानि ॥ छ ॥

शुभ भवतु श्रीसङ्घस्य इति मद्रम् ॥ छ ॥

ઉપર જણાવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોનો સહિત પરિચય આ પ્રમાણે છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા આચાર્યશ્રી નગેન્દ્રપ્રજાસૂરિ છે અહીં વસ્તુપાસને વીર, વિવેકી, જનહક્ક, વિરોધિ-અવિરોધિ જનોને દાન આપનાર, સર્વતોમુખીકાર્તિવાળો અને ભાગ્યવાન જણાવ્યો છે ઉપરાંત અહીં એ પણ જણાવ્યું છે કે તેના વિદ્વાનોની પત્નીઓ મણિ-મોતીઓના આભૂષણો પહેરતી અને તેના એવકો પણ દાનશીલ હતા

પ્રશસ્તિલેખાંક ૨ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા વસ્તુપાલના યુગુ નાગેન્દ્રગચ્છીય વિનયમેનસૂરિના શિષ્ય આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ છે. અહીં ગિરનાર, શ્રીનેમિનાથ અને શ્રીઆદીશ્વર ભગવાન પ્રતિ ભક્તિભાવ વ્યક્ત કરીને વસ્તુપાલની દાનશીલતા અને ધાર્મિકતા જણાવી તેને દીર્ઘાયુ થવાની આશીર્વાદ આપી છે.

પ્રશસ્તિલેખાક ૩ : આ પ્રગતિ ગૂર્જરેશ્વરપુરોક્ત સોમેશ્વરદેવે રચેલી છે. આના કેટલાક પદો સોમેશ્વરદેવગિનિ શ્રીતિઠોમુદી તથા શૃણુવસહી(આપ્પ)ની પ્રશસ્તિમા મળે છે વસ્તુપાલના દીર્ઘાંત્રીની આશિષ આપવા ઉપરાંત ખાંડિય દાનશીલતા, અપકારક ઉપર ઉપકારીપણુ, આભવ પરભવની સ્થિતિનું ચિંતન, યુદ્ધમા હતાગ શત્રુઓ પ્રત્યે અનુક્રુપા, વિવેકીપણુ, ધાર્મિકતા, અધિકાગ્નો સદ્વ્યયોગ સદાચારીપાત્ર, યુદ્ધગ્ય વગેરે વસ્તુપાળને લગતી હકીકતોનું હૃદયગમ વર્ણન આ પ્રશસ્તિમા છે ઉપરાંત, તેજપાલ અને જ્યતસિંહની દાનશીલતા તથા વસ્તુપાલના પ્રત્યેક કાર્યમા તેજપાલના સાહચર્યનો ઉલ્લેખ પણ આ પ્રશસ્તિમા છે

પ્રગતિલેખાંક ૪ : આના ગ્યયિતા કવિ સાર્વભૌમ હરિહર પરિત છે આ પ્રગતિમા વસ્તુપાત્રની દાનગ્રીક્રતા અને યશસ્વિતાને સુદ રીતે વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા જણાવી છે વસ્તુપાત્રે સગ્રામસિદ્ધિને પ્રગતિ કર્તાનો હિસેબ પણ અહીં છે, વસ્તુપાત્રે કરેલા શંખનૃપપરાભવના પ્રસંગને વર્ણવતું ગણપગભવ નાટક આ હરિહર પરિતે રચ્યુ છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાલ્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મત્રી છે આમા વસ્તુપાલનો ગુણુવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આતરભક્તિયુક્ત રત્નેહ અને વસ્તુપાલમા એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમા કોઈને પણ અપ્રિય હોય, આ બે હકીકતો મુખ્યતથા જણાવી છે ઉપરાંત વસ્તુપાલની સૂકિતઓ (સુભાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જાણી શકાય છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ૬૦ લૂણસિંહના પુત્ર દંડર અરસિંહ-દંડકુર અરિસિંહે રચેલી છે. અહીં વસ્તુપાલની સમ્યચિત્રતા, ધર્મજ્ઞાવના અને દાનશીલતા વર્ણુવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જણાવી છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પડિતના ભાઈ દોદર નામના પડિતે આ પ્રશન્તિ રચી છે અહીં વસ્તુપાલમા લક્ષ્મી-સરસ્વતીનું ઐક્ય બતાવ્યું છે ઉપરાંત તેની સૂકિતઓ, સર્વતોમુખી કાર્યદક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વતાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિગ્વ્યાપી જણાવ્યો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ : માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સત્પુરુષ જણાવેલો છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભૃગુકચ્છ(ભચ્ચ)નિવાસી ધ્રુવ અટકવાળા દંકુર વીકલના પુત્ર દંકુર વૈરિસિંહ છે અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધો, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમાં એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી અતની પુષ્પિકા ઉપરથી જાણી શકાય છે કે માધાતૃનગરમા આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશન્તિ છે આના પહેલા બે પદ્યો શકરની પૂજન-ભક્તિરૂપે છે અને બાકીના ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે આમા વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અતિમ પાચમા પદ્યમા પ્રશસ્તિના મુખ્ય નાયકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરપરાએ ઉતારા થતા મૂળ પ્રશન્તિનો કેટલો'ક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય બાકી જે પોથીમા વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સંગ્રહ છે તેમા આવતી આ પ્રશન્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય ઉપગત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજન-દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમા મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશન્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી આ પ્રતિપાદન બે સાચુ હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસરકૃત કરી કદાચ શીલા તરારે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવું અનુમાન થઈ શકે

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસૂરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિ, ગૂર્જરેશ્વર-પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરદેવ, કવિસાર્વભૌમ હરિહર પડિત, મત્રી યશોવીર અને દંકુર અરિસિંહના સખધમા ઝોં ભોગીલાલ સાહેસરાએ પોતાના “ મહામાલ્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્ય મગ્ગ અને સમ્પૂર્ણસાહિત્યમા તેનો ધ્વજો ” નામના પુસ્તકમા સવિસ્તર લખ્યું છે સાતમા પ્રશન્તિલેખના કર્તા દોદર પડિત, આદમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિંહ અને નવમા પ્રશન્તિલેખના કર્તા દંકુર વૈરિસિંહ આ ત્રણ વિદ્વાનોના નામ પ્રાય, અન્યત્ર અનુપલબ્ધ છે, આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદર્તુલમા આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે,

અહીં જાણવેલા દશ પ્રગતિલેખોના સગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાલજીવિજયજી જૈન જ્ઞાનસાગર(ગાંધીનપુર)માથી મળી છે પ્રસ્તુત પ્રતિ વિદ્યમા પદરમા ગતકના અનભાગમા લખાયેલી છે

પ્રસ્તુત દસ પ્રગતિલેખો પૈકી પહેલા પ્રગતિલેખ સિવાયના નવ લેખો અઘાવધિ અપ્રસિદ્ધ છે પહેલા પ્રગતિલેખનુ મુદ્રણ સિદ્ધી જૈન ગ્રંથમ લામા ગ્રંથાક ૫ તરીકે ‘ મહામાત્ય-વસ્તુપાલ-કીર્તિકીર્તન ગ્રંથ સુકૃતકીર્તિદેવોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રગતિનિગ્રંથ’ નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમા થયેલુ છે હતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રગતિલેખમા વસ્તુ પાલે ગિરનાર ઉપર કંગવેલા ગતુજ્યાવનાર તીર્થની ડાબી બાજુની ભીંન ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રગતિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિનામુખોને અને સશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાદિલની તથા આ પ્રગતિઓની ગભીરપાડિલપર્ણ રચના જેના વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાચપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે દ્વયમો પ્રગતિલેખ, પહેલા જણાવ્યુ તેમ, શિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપે છે એટલે પહેલા અને દશમા પ્રગતિલેખ સિવાયના આઠ પ્રગતિલેખો વસ્તુપાલની પગિયાથડ મુતિ-પ્રગતિરૂપે છે અલમત્ત, આ પ્રગતિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના ગદ્યલાગ સાથે મુકવા માટે બગાયર સગત થાય તેવી છે આમ છતાં આઠમો પ્રગતિલેખ માત્ર એકપદ્યરૂપે છે તેથી આ પ્રગતિ તો કેવળ મુતિપ્રગતિરૂપે જ ગણાય

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમા મહાગાન ભોજ આદિ વિદ્યાગ્રિય અને જ્ઞાનશીલ રાજાઓ સમગ્ર કુળના કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ ગજ કરીને સુયોગ્ય પરીક્ષક પામેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમગ્ર પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમૃદ્ધિ પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમા જગ થ શક નથી સંભવ છે કે આઠમો પ્રગતિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય

પ્રારભમા આપેલા બીજા શિલાલેખમા વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલુ વિશેષણ ચારદામતિપન્નાવત્ય- (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમા ઉત્તમ પાડિત્ય અને પાડિત્યપરીક્ષણ હવુ તે વસ્તુનુ સૂચક છે વસ્તુપાલનુ આ વિશેષણ જરાય અતિગયોક્તિ કે કવિઆદુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સૂચક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનાગયાણાનન્દ મહાકાવ્ય અને રૈવતકાકિમડનનેભિજિનગ્તવના અનમા પોતાને વાગ્દેવીર્મસૂત્રુ અને ચારદાવર્મસૂત્રુ એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જણાવે છે

ટૂંકમા, વસ્તુપાલનો પગિયથ આપનાર લલ્ય સર્વસાધનોમા તેનુ પાડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલુ હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હવુ તે નિર્વિવાદ હકીકત છે સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજ લેવુ જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સમયમા ઉપવલ્લ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના ગ્યનારા ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો હતા આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમૃદ્ધિ આતરિક આદર સિવાય કેવળ ધનદુરેરના ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની ગ્યનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ આ ઉપરથી વસ્તુપાળમા વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભાવિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે

આજે પ્રચુરમાત્રામા ઉપલબ્ધ થતી પુસ્તકરૂપ મહામાત્ય વસ્તુપાલસંગ્રહિત સમગ્ર સામગ્રીને જેના ને વીરગાથા, જ્ઞાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિવારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે આ હકીકતનો ટૂંકમા પડિયથ આ પ્રમાણે છે ;

અન્યાન્ય યુદ્ધમા સકળ યોદ્ધા તરીકેની કામગીરી, શખનૃપ આદિ રાજાઓનો પરાજય કરવો તેમ જ શુદ્ધિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનું સચાલન આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય

દાન-હીન-દુઃખી જનોને અનુકપાદાન આપવું, સર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાલ લેવાય તેવા મ્થાનો દાન તં, કૃપા, વાવો, તળાવો, પરળો સત્રાગારો—સદાપ્રતો વગેરે બધાવવા અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુગ્ગદારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય

આખૂ—દેલવાડાના વિશ્વવિખ્યાત મદિરોનું નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમય, નદીશ્વગવતાગ, સ્તંભનકતીર્થાવતાર, શકુનિકાવિહારાવતાર, સસ્યપુગતીર્થાવતાર ઉજ્જયતાવતાર, અવલોકન-સાખ-પ્રદુમ્ન અખાનામકગિરનાગશિખરચતુષ્ટાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનું નિર્માણ; ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્મેતશિખગવતાર, શત્રુજયાવતાર, સ્તંભનકતીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ, ધોળકા વગેરે મ્થળોમા નવીન જિનમદિરોનું નિર્માણ, શ્રીપચાસરપાર્શ્વજિનમદિર (પાટણ), શ્રીપાર્શ્વજિનમદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમદિર (ખલાત); વ્યાધપદલી—વાઘેલનું જિનમદિર, શ્રીઆદીશ્વજિનમદિર તથા અબિકામદિર (કાસહદતીર્થ), વલ્લી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમદિર આદિ અનેક જિનમદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર, અનેક જિનમદિરોમા વિવિધ જિનખિંઓનું પ્રતિષ્ઠાપન, ધોળકા, ખલાત વગેરે સ્થળોમા નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભરૂચ વગેરે સ્થળોમા મદિરોમા સુવર્ણુદ્ધારિ યગાવવા, શત્રુજય, ઉજ્જયતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશ યાત્રાઓ કરવી, સાત અથલગારો લખાવવા—આ બધી હકીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય

માળવાનો સુભટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યનાથના શિવાલયના સુવર્ણુકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમા વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણુકલશો સ્થાપ્યા^૧ હતા, ખલાતમા ભીમનાથના શિવાલયમા સુવર્ણુદ્ધાર અને સુવર્ણુકલશ ચઢાવ્યા^૨, ભટ્ટાદિત્ય-સ્થંની પ્રતિમાનો સુવર્ણુમુકુટ કરાવ્યો^૩ અને તે જ ભટ્ટાદિત્યની પૂજા માટે વહકનામના વનમા કૂવો કાઢ્યો^૪, સ્વયમ્ વૈદ્યનાથનું અખડમડપવાળું શિવાલય બધાવ્યું,^૫ બકુલાદિત્ય-સ્થંની મદિરમા ઊંચો મડપ કરાવ્યો,^૬ ધોળકામા રાણુકલદારકના મદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો,^૭ પ્રભાસમા સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,^૮ નગરા ગામમા સવત ૯૦૩ની સાલમા અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સ્થંમદિરમા સ્થંપત્તી રતનાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિતાદેવીના પુણ્ય સૌભાગ્યનિમિત્તે સવત ૧૨૯૨મા રતનાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સખધી શિલાલેખ^૯ આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી હકીકત પ્રબંધોમા મળે છે—આ બધી હકીકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમા પરસપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પગપરોને અનુરૂપ નિશ્ચય આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર દાખલારૂપ એટલે કે આદર્શ સમાન છે સ્વધર્મમ્થાનની સથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ હકીકતોને પણ સમગ્રપણ વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય

આ લેખમા પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમા ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ સમર્પિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે હકીકતો તેમ જ નરનાગયણુનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકઅથની રચના કરવી વગેરે બાબતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય.

૧-૭ આ સાત દિપ્પણીઓવાળી હકીકતો ઠક્કર અરિમિહકૃત સુકૃતસંકીર્તન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસૂરિરચિત કીર્તિકલોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસૂરિરચિત વસ્તુપાલપ્રશન્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સંવિત્તર વર્ણવેલી છે

૮ આ હકીકત મૂર્તિરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવરચિત કીર્તિકૌમુદીમા મળે છે

૯ જુઓ એનાદસ ઓફ શ્રી ભાંદારકર ઓરિએન્ટલ રિયર્સ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ—પૂના વોલ ૬, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૨

આજે વસ્તુપાલના સમયમા જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી ભાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. યત્ર તત્ર પ્રસિદ્ધ યથેચ્છી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુદ્ગલોક મહામાત્યના જીવનના વિવિધ પાસાને ચોમેરથી ચર્ચાને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, ગ્રેવક અને મહત્ત્વનુ કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમા આપેલા બે શિલાલેખોની કોટોકોષી આપવા બદલ શેઠ શ્રીઆણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દશ પ્રશસ્તિલેખોવાળી હસ્તલિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભાગ(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પૂર્ણ કરુ છુ. ઇતિ.

સુણસાવાડો, અમદાવાદ-૧

પોપ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ. સં. ૨૦૨૩



મૂડિગિદ્દીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ દોશી

મહિમુર રાન્યમા મેંગલોરની પૂર્વે વીમેક માઈલ દૂર આવેલ મૂડિગિદ્દી નામનું નાનું ગહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રંથો તેમ જ દિગમ્બર સપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ તેમ જ પાપાણુની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભગ્ન માટે ભાણીતું છે. અહીંના સિદ્ધાંતજસદી ભગ્નમાં વર્ષોથી અચળાયેલા પણ કટ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય* હસ્તલિખિત ગ્રંથો—પટ્ટખંડાગમ, મહાખંધ અને કપાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે. આ ગ્રંથોમાં કેટલાક ચિત્રો પણ છે. ડોં હીરાલાલ જેને, પોતાના “પટ્ટખંડાગમ” તેમ જ “ભાગતીય સમ્મતિમે જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક ગ્રંથોમાં આ પ્રતોમાના પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યો હતો, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનું વિવેચન કરવું જરૂરી છે.

ઈ. સ. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમાં દિલ્હીમાં મળેલા આતમગામ્પ્રીય પૌર્વાસ મહાસભાના અધિવેશન પ્રસંગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમાં આ પ્રતોના ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જ્ઞેવા મળ્યા અને તેના માગ દોટા વગેરે લઈ ગયા. સને ૧૯૬૪માં અમેરિકામાં પેનસિલ્વેનિયા યુનિવર્સિટીમાં યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામાં ડો. મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અગુલિનિર્દેશ કર્યો હતો. દક્ષિણ ભારતમાંથી આજમુધી ઉપલબ્ધ ગ્રંથગ્રંથ ચિત્રોમાં આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના દતિદાસમાં અગલનું ગ્ધાન ધરાવતા હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સપ્રદાયના ગ્રંથગ્રંથ ચિત્રોમાં પણ મહત્વનું સ્થાન ધરાવતા હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે.

પટ્ટખંડાગમ, મહાખંધ અને કપાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સચિત્ર ગ્રંથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ ગતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમન્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રંથો છે. દિગમ્બર માન્યતા

* સંવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ જુલેદિન ઓફ ધા પ્રિન્સ ઓફ વેન્સ મ્યુઝિયમ ઓફ વેસ્ટર્ન ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૬૨-૬૪), પા. ૨૬-૩૧

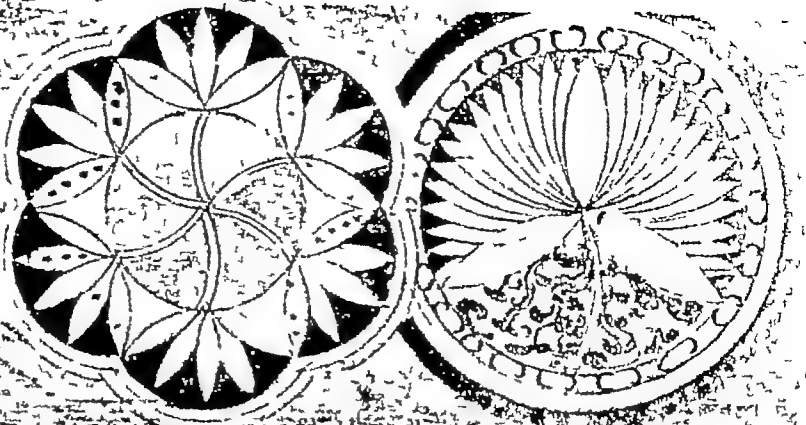
મુજબ, લગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગુણધર્મોએ બાર અગ્ર ધર્મોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતા પરપગગત મૌખિક વિનિમયમાં ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો માત્ર પાંચમા અને બારમા અંગનો થોડોડ અથવા થોડોડ જ આચાર્યો બચીતા હતા. શિષ્ટી સવતના પ્રારંભકાળમાં, જૈન પ્રાચીન આદિસને કમ્પટી નાશ થતુ અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને કીધે, જે આચાર્યોએ, ભિન્નપણે, તત્કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, ગ્રંથગ્રંથ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ગુણધર્મગાયર્થ કર્મબંધનના કારણભૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કપાયોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા કપાયપાહુડ ગ્રંથની રચના કરી ધર્મગુણગાયર્થ પુષ્કળ અને ભૂતખલિ નાશક જે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પામે રહેલુ સર્વ કર્મ જ્ઞાન શીખવ્યું. ધર્મગુણના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ અવગ્રહિતપણે સૂત્રરૂપે સકલ્પન કરી ૭ લાગમાં ‘પટ્ટખંડાગમ’નું સર્જન કર્યું. પ્રથમ ત્રણ લાગ આત્માનુબંધ અને ગેય ત્રણ લાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે.

૫મીના સૈદ્ધાંત્યો દર્શિયાન આ ગ્રંથો પર ત્રણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમાં વીરમેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાવૃત્તિ એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સમિલિત થઈ ગઈ છે. ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરમેને ધવલ નામક મોટી ટીકાવૃત્તિ પ્રથમ પાંચ અંક પર રચેલી. ૭મી અંક મહાબંધ વ્યવસ્થાપક હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી. આ મહાબંધ મહાધવલ તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે. કપાયપાહુડ પર બંધધવલ ટીકાવૃત્તિ રચવા તેમણે પ્રયાસ કર્યો પણ જીવનના અત સુધીમાં માત્ર ત્રીજા લાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતા બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું લગીગ્રંથ કાર્ય તેમના શિષ્ય જિનમેનને માથે આવી પડ્યું. આમ એકિના ભેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ બંધધવલ ટીકા પણ થઈ.

૪૦ સંખી બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ પટ્ટખંડાગમ, મહાબંધ અને કપાયપાહુડ નામક ત્રણ તાપત્રીય ગ્રંથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ x ૬, ૭૨.૫ x ૭ અને ૬૮.૫ x ૭ સે. મી. છે. દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાન અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે. મૂળ પ્રાકૃત રચના કતઃ લિપિના લખાયેલી છે. વીરમેનગચિત ટીકા પ્રાકૃતમાં તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત લાપામાં એમ મિશ્રલાપામાં છે. પટ્ટખંડાગમની પ્રતિમા એનો લેખનસ્વરૂપ આપ્યો છે, જે ૪૦ સં. ૧૧૧૩ બગેચર ગણાય છે.

જે ચિત્રો છે તેનું મદદરૂપ મુખ્યત્વે મૂર્તિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે. કલા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં જે વધુ નો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીનગયેલા આ ચિત્રો છે. પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાપત્રીય ગ્રંથોમાં પાલ-કલાના દેવદેવીઓના ચિત્રો આવા જ ઉપયોગમાં આવેલા, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામાં પણ તેમજ સૈદ્ધાંતના વિદ્વાદેવીઓના અને તીર્થંકરનાં ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલા. પૂર્વનીય દેવદેવીની મૂર્તિના આ બનના ચિત્રાકરની પાછળ, ગ્રંથની અસરકારકતામાં દૈવીમલ અથવા સદાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય હોઈ શકે. પાછળના સમયમાં જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાત્ત્વ મંડલરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યતાના બીજ આવા ચિત્રોમાં આપણને મળી આવે છે.

આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, શ્રાવસ્થાવિકાઓની ઝાંખી કરાવે છે. ઉપગત એમાં પદ્મ અને પુષ્પક્ષતાઓના નગ્ના સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે. સુદર આલકારિક દિનારીની વચ્ચે મઠી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિગેય આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી લોવા છતાં ત્રણી ભાતની આ દિનાગે તત્કાલીન વચ્ચોની લાનોમાથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે. એ જ સમયના માનસોદ્ધાન નામક ગ્રંથમાં આવી વચ્ચોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે. કટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની જે બાજુ જુદી જુદી પદોગાઈ અને જુદા જુદા



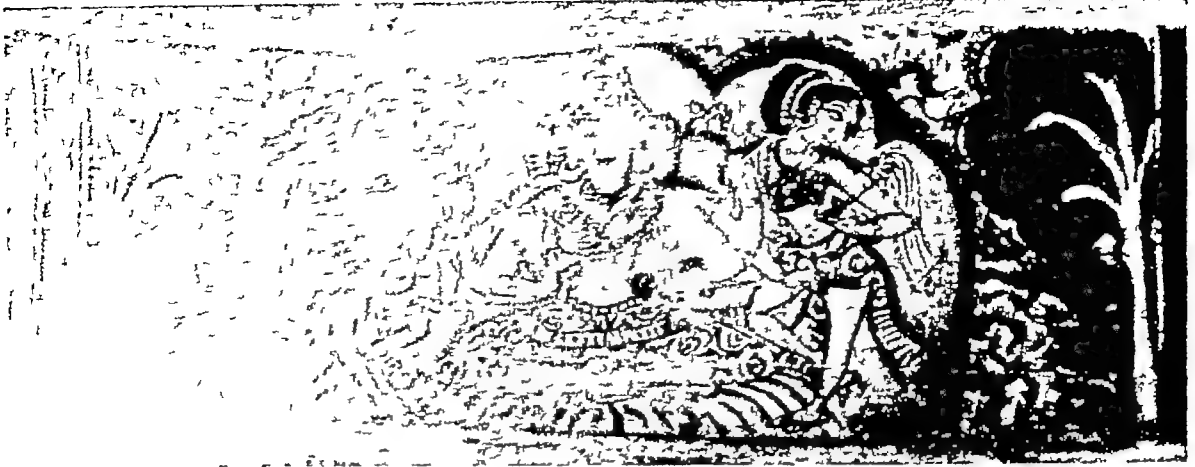
ચિત્ર-૧ બે ગોળાકાં મુશોભનો, કપાયપાહુદ, મૂડબિદો, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮૫ x ૭ મે મી



ચિત્ર-૨ બાહુબલી, કપાયપાહુદ, મૂડબિદો, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮૫ x ૭ મે મી



ચિત્ર-૩ ચતુર્ભુજદેવી, મહાબન્ધ, મૂડબિદો, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૭૨૫ x ૭ મે મી (જુઓ ૫ ૩૩૨)



ચિત્ર-૩ નરસિંહદેવી અને ચામરાગિણીઓ, કપાયપાહુડ, મૂર્ચિગઢી, આગમી મંદીરનો પૂર્વાંશ, ૬૮૫x૭ મે મી



ચિત્ર-૫ અગિડા, કપાયપાહુડ, મૂર્ચિગઢી, આગમી મંદીરનો પૂર્વાંશ, ૬૮૫x૭ મે મી



ચિત્ર-૬ મનુષ્ય યજ્ઞ (?), કપાયપાહુડ, મૂર્ચિગઢી, આગમી મંદીરનો પૂર્વાંશ ૬૮૫x૭ મે મી

ગના સાદા પદ્ધતિ તરીકે છે, જેમાં એકબીજાની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા મિદુઓ આદિની લાત હોય છે

કલાકારો ફલવેલ તરફ ઈર્ષ્ય વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે તેઓ સુગોલનોની પટ્ટીરૂપે કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો ડોઈકવાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુઘડપણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫) કલાકારોનું ચાતુર્ય, હૃન્નકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેનો સુપરિચય કમળોના ગોળાકાર સુશોભનોમા જેવા જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવા અન્યત્ર જવલ્લે જ ઉપલબ્ધ છે કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામાં સમાઈ જતા સુદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુદર રેખાકનોથી રજૂ કરેલ છે દેવો—અને ખામ કરીને દેવીઓના ચિત્રો વધુ છે તીર્થંકરોને કાર્યોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામાં દર્શાવેલ છે દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટાર ઊભેલા ખાહુખાલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા તીર્થંકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાંબો ન હોવાના કારણે તે કયા તીર્થંકરોની છે તે ઓળખી શકાતુ નથી

આ ચિત્રોમાં જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જોવામાં આવે છે એમાં પાર્શ્વનાથની અધિષ્ઠાત્રિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુદર છે આસન ઉપર બિગાળિત દેવીએ ઉપલી લુન્નઓમાં અકુશ અને પાગ ધારણ કરેલા છે અને નીચડો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામાં છે દેહીધમાન મુકુટ અને સપ્તકેશુધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આલૃપણોથી પણ વિશેષ દીપે છે નાગના મન્તક અને હસના દેહથી શોભતુ દેવીનું કુદ્ગુરુસર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે

આમાં વૃષભારૂઢ દેવીનું એક સુદર ચિત્ર છે આ ચિત્રમાં એક પ્રકારની સજવતા છે, જે બીજા ડોઈપણ દેવીના ચિત્રમાં જોવામાં આવતી નથી વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પરખેનો ભાગ દેખાય છે વૃષભનું ખેંચાયેલું મન્તક અને ગાઠ વાળેલ ઊડતા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમાં જે સ્થિતિભાવ-જડભાવ જોવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય ચેતનવતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩)

ચતુર્હસ્તધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમાં અકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ રપટ દેખી શકાતા નથી અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમરયા ઊભી કરે છે કાગણુકે એ દેવીમાં પદ્માવતીના લક્ષણો હોવા છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી જે વૃષભ વાહનને જ પરિચયચિહ્ન તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે છતાં યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ ગણે છે

ચારલુન્નયુક્ત અને સુશોભિત પીંછાવાળા હંસસહિતની બીજા એક દેવીનું ચિત્ર છે તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમાં અકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં છે ડાબો હાથ ચિત્રમાં અરપટ છે આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે આમ ઓછેવત્તે અંશે સમાન એવા બીજા બે ચિત્રોમાં દેવીને લખ્યોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમાં પૂજક અને મયૂર આલેખેલ છે એમાંના એક ચિત્રમાં દેવીના નીચલા ડાબા હાથમાં પુસ્તક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે બીજા ચિત્રમાં અગાઉ મુજબ અકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદર્શક છે જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમાં પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમાં અકુશ અને પાશ જોવા મળે છે આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત દર્શાવીએ તે પહેલાં તેને એક ચિત્રમાં શ્વેત અને બીજામાં

આમવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કાગલકે સામાન્યતઃ સન્સ્કૃતદેવીની કૃતિ શ્વેન-સુદૃઢ હોય છે, સારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બને રીતે-શ્વેત તેમ જ ગ્યામ-આલેખેલ છે એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમા છે કે જેમા એક જ પ્રકારના આયુધોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ ગ્યામ બને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમા ખેઉ પ્રકારના ચિત્રો લગભગ એકમેકની નકલ જેવા મળતા આવે છે ચિત્રમા, દેવીઓની ખેસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વમેવકોની સખ્યા, હાથભાવ, પોગાક અને કેશભૂષા લગભગ સમાન અથવા મળતા આવે છે તકાવત ક્રત છે વર્ણુમા જ એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪) બૌદ્ધોની ગૌર અને આમ નાગની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે ધ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમા પણ દેવીની ઉપસ્રી બને ભુજ્જઓ અને નીચડી જમણી ભુજ્જઓ એક જ પ્રકારના લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે નીચડા ગ્યામ હાથમા કેટલીકવાર બિજોરુ નામક કળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે પરંતુ એ હેતુ હાથના લક્ષણ ઉપરથી કોઈ સર્વઆમાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી

ખે ભુજ્જવાળી અગ્નિશદેવીના ખે ચિત્રો મળે છે એકમા તે પોતાના બને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિગબિત છે, બીજામા પોતે આસન પર મિગબમાન છે અને તેના બને પુત્રો બને બાહુ સિંહાક્રમ હોય તેમ દેવીની બને બાહુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫)

યક્ષોના આગ ચિત્રો મળે છે, તેમા એકમા કુબેરને મળતો દિલ્લુજ યક્ષ ખે વૃક્ષની વચ્ચે ખેંટલો છે, અને તેની બાહુમા તેનું હસ્તિવાહન બતાવેલું છે દિગમ્બર પ્રણાલિકા મુજબના સર્વણ(સર્વાપહ) યક્ષ તરીકે એને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫) બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી માત્ર એકમા મુકુટ ઉપર યથાગ્યાને નાગની કેણ ધગવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસનચક્ષુ ધરણે તરીકે ઓળખી શકાય છે

દ્વાતાઓ કે લક્ષ્મીનોના ચિત્રો ક્રત પદ્મપગમની પ્રતિમા એક જ પત્રના ખે છેડે મળે છે પણ તેમા પણ આકૃતિઓ ધસાઈ ગઈ છે ઉપાસકોએ ધોતિયુ અને ખેસ ધાગણુ કર્યા છે એમા એક વ્યક્તિને અણિયાડી દાદી છે, અને તેણે આભૂષણો અને ભૂગ રગનું બકીટ પહેરેલ છે પશ્ચિમ ભારતના બારમી સદીના ચિત્રોમા જેવા મળતા બકીટ જેવું જ આ બકીટ બજાય છે

આ ત્રણેય ગ્રંથોની નકલ (હસ્તપ્રતિ) લખવામા સમયની દૃષ્ટિએ કાનું અતર નહિ હોવાથી એના ચિત્રોમા ખાસ નોંધપાત્ર ગૈલિકેદ નથી. છતાં પણ પ્રત્યેક પોથીના ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદાના મ્દીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધગવે છે

પદ્મપગમનાં ચિત્રોની સયોજનામા ધણુખરું એક જ વ્યક્તિનું ચિત્ર મળે છે, બ્યાગે કપાયપાહુડમા ત્રણથી પાચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમા મળે છે સામાન્યરીતે કપાયપાહુડના ચિત્રોમા વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચડે છે

ગ્રામીન ચિત્રોમા ખે મુખ્ય પ્રકારના ભેદ છે એકમા ગેખા ઉપર ભાર મૂકવામા આવે છે, બીજામા વર્ણુ અથવા રંગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે બીજા પ્રકારમા, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમા વર્ણુને ઘેરો અથવા આછો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામા આવે છે બકીપાનળી થતી ગેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામા આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકનરીસી(Linear Technique)નો આશ્રય લેવામા આવ્યો છે અને એમા વિગેખે કરીને શરીરના અગપ્રત્યગમા અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાયસ્થિતિમ અસ્વાભાવિકતાના તત્વો જેવા મળે છે પદ્મપગમમાના ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમા દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે મહાબળની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમા દેહની આકૃતિની આસપાસ બીડી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસાવી શકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે, રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની બઝાર્ધ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫) કપાચપાહુડની પ્રતમાના ચિત્રોમા રેખાકનશૈલી (Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે મુખપ્રદર્શનમા, બીજા બાજુના કપોલ અને ગાલને દર્શાવી, તે તરફની આખને આખી બતાવવા જતા, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમા નિરાધાર લટકતો બતાવ્યો અને દેહના અગપ્રત્યગના ચિત્રણમા અતિશયોક્તિ થતા સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો સ્ત્રીના પયોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સક્રિય બતાવવામા આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪)

હાથ અને પગ ચીનરવામા જે એક પ્રકારની ગ્રામ્યતા કે અણુધડપણુ દેખાય છે તે આવડતના અભાવ કરતાં જે વિશેષ કરીને તો કલાકારની મનોવૃત્તિનું પરિણામ છે આ પ્રકારની બેદરકારી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમા ખાસ કરીને દેખાય છે

ચિત્રોમા સ્થાપત્યનું દર્શન નજીવું છે ખાસ કરીને ત્રણ કે પાચ વળાકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલકૃત દેખાય છે, જે તત્કાલીન સ્થાપત્યોના અનુકરણરૂપ છે વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે એક પ્રકાર મુજબ વૃક્ષની વચમા વકતરગી બિંદુ અને ચારેકોર ખીલેલા પાદડા છે, બીજા પ્રકારમા વૃક્ષની ટોચ નાના ચુલાખોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪) ત્રીજા પ્રકારમાં મોટા વળેલા પાદડા શોભામા ખૂબ વધારો કરે છે આ ચિત્રોમા ઘેરો લીલો, પીળો અને લાલ રંગો વાપર્યા છે રેખાકનોમા કાળો રંગ વાપર્યો છે

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કર્ણાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સબ્ધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ અલકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ (scroll) પદ્ધતિનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓના મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલકારો તથા એને પહેગ્વાની ઢળ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમા સમાન છે, અને એકમેકનો સબ્ધ પુરવાર કરે છે શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમા સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે એ ધ્યાનમા રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાના કર્ણાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બન્ને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતા

અતમા, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શોધમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્ત્વની છે અભારસુધી સબ્બ પુગવાના અભાવે આવી ગ્રંથસ્થ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ક્રૂત કલ્પવામા જ આવતું હતું, પરંતુ હવે મુડબિદ્રીની સચિત્ર હસ્તપ્રતોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કઈક ઝાંખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત ભૂતકાળની ઝાંખી કરાવે છે વધુમા, આ ચિત્રોમા શુનરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવા કેટલાંચે તત્ત્વો જોવા મળે છે આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સબ્ધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમા ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેના પુરોગામી છે.



हिन्दी विभाग

—

4

100

Y

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यका अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।^१

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करें।

'तात्त्विक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।^२ जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है'।^३

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँसे आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'^४, दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नींव आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अत आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्तव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

चार्वाक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं हैं। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्वों से बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कत्थेमें अलग अलग ललाई दीख नहीं पड़ती, पर इनके संयोग होनेसे ललाईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामे मादकताका

१ सच्च योगम्नि सारभूय—प्रथम्या० २ सवरदार । सच्चम्नि धिह कुण्वहा—आचा० १ । ३।३।११ ।

२ न्या० सू०-१-१-१, वै० द० १।१।१ ।

३ आत्मनि विद्याते सर्वमिदं विद्यात भवति—वृह० उप० २-४ ६ । जे एग जाणइ से सब्ब जाणइ—आचा०

४ इह मेरोसिं नो सत्ता होइ, कम्हाओ दिसाओ वा आगओ महमसि ? अत्थि मे आया उववाइए वा नत्थि ? केवा—अहमसि ? के वा इओ जुओ इह पेच्चा भविरसामि ।—आचा० १।१ ।

आविर्भाव होता है, वैसे ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विरोधने उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं सूक्ष्म हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवोंका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा भोक्ता है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जड़त्वक है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है^६, विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा केने एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।^७ मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्कारोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहां उपनिषद यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहां बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है। आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते।^८ विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेसे मानसिक अनुभव और स्मरणादिक की अविधि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डॉक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^९

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था? वचन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या सतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योत; वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ क्रिष्णादिभ्यो मदशक्तिवैतन्यमुपजायते ।—सर्व० ८० सप्रह ५० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टेह एवात्मा ।—सर्व० ८० सप्रह ५० ३ ।

३ विज्ञानमयं पञ्चेतन्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य सशस्ति ।—बृ० २।८।१० ।

४ चार्वाकैरेति जिन एव केचिदिन्द्रियाण्येवात्मा, मन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवात्मेति मन्यन्ते ।—सर्व० ८० सप्रह ५० १८ ।

५ चैतन्यविशिष्टे द्रेहे च चैतन्याशो बोधरूप देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडोर्ध्वतदुमयरूपो जीवो भवति ।—सर्व० ८० सप्रह ५० ५६ ।

६ विज्ञानमन्वन्पो जीवात्मा ।—सर्व० ८० स० ५७ ।

७ दीर्घं नि० ५० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बल्देव । उपाध्याय ५० १८-१ ।

८० समुत्पत्तिके चार भव्याय । स्मिन्करजी । ५० १३-१३६ ।

आत्माके विषयमें पूछनेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती ।^{१३}

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसोंके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-वशी होनेसे इस शक्तिका लोप हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी मूर्ति यहा भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही विलग्न अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे विलग्न भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धों भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भांति धन-क्षण उत्पन्न और विहीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषदवादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"^{१४} माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदर्शमें जीवात्मा प्रतिभासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप शून्य ही है।^{१५}

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। वह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग-द्वेष, ईर्ष्या, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगत्के गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्योंसे भिन्न है, जिसे आत्मा कहेंगे है। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लक्षण बतलाये हैं।^{१६} 'इन्द्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रखता है'^{१७} इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं^{१८} और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।^{१९}

१ अस्तीति शाश्वतग्राही, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्मादस्तित्व-नास्तित्वे, नाश्रियेत विचक्षण ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मेत्यपि प्रस्थापितमनात्मेत्यपि देशितम् । बुद्धेर्नात्मा न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।६
जीवदर्शनके मौलिकनित्यत्व ।—पृ० ३९२ ।

३ सस्कृतिके चार अयय, दिनकरजी, पृ० १३० ।

४ सस्कृतिके चार अ०, पृ० १३९ ।

५ सर्व० द० स०, पृ० ३६ ।

६ प्राणापाननिमेषोन्मेष आत्मलक्षणानि ।—वैशेषिक सू० ३।२।४ ।

७ आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करण हि सकर्तृकम् ।—सुक्तावली का० ४७ ।

८ सुख-दुःख शान निरूपत्वविशेषादिकात्म्यम् । वै० सू० ३।२।१० ।

९ व्यवस्थातो नाना । वै० सू० ३।२।२० । जीवस्तु प्रतिशरीर भिन्न —तर्कसमग्र

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति बड़ाभिन्न एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचन्द्रजीने ‘स्याद्वादमञ्जरी’ में निर्देश किया है कि कापिलदर्शनानुसार आत्मा (पुरुष) “अमूर्त^१ चेतन, भोक्ता, नित्य, सर्वव्यापी, क्रियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सूक्ष्म” है। सांख्य जीवको कर्ता नहीं मानते, किन्तु प्रातिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।^२ उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें है।^३ ‘मैं हूँ’, ‘वह मेरा है’ इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिम्ब पड़नेमें आत्मा (पुरुष) अपनेको अभिन्न समझता है, अतः आत्मामें मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहार्णवमें भी कहा है, “दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोंका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता”^४ इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिगरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुखादिरूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अशब्दज्ञानस्वरूप और अशब्दसे बड़ा स्वरूप मानता है, उनके मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।^५ भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदशक्ते प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अचिदशक्ते वह परिणाम को प्राप्त करता है।^६ कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयमें संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रमात्र आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा-पर विचार करनेपर आत्मबोध होता है। ‘मैं हूँ’ इसे ‘अहंविधि’ (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रमात्र इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि ‘अहंविधि’ की धारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।^७

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शंकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार त्वमावतः जीव एक और विशुद्ध है, परन्तु देहादि उपाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूसरे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

१ अमूर्तश्चेतनो भोगी, नित्य सर्वगतोऽक्रिय । अकर्ता निर्गुण सूक्ष्म, आत्मा कापिलदर्शने । सां० मं० पृ० १८६ ।

२ प्रवृत्तेरेव वन्मुत कर्तृत्वम् तच्च प्रवृत्तिसम्बन्धाब्जीवात्मनि प्रतिभास, अवस्तत्प्रातिभासिकमिति सांख्या पातञ्जल्यश्च वदन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव । सां० टं० सग्रह पृ० ५८ ।

३ सांख्यकारिका, ६२ ।

४ न्यादादमञ्जरी—पृ० १८६ ।

५ भाट्ट । आत्मानमशब्देन ज्ञानस्वरूप जडस्वरूप चेच्छन्ति । तेषां मत आत्मा बोधाबोधरूप इति—पञ्चदशी — चित्रपद प्रकरण ६।१५ ।

६ चिदशक्तेन दृष्टत्वं स्पेक्ष्यमिति ग्रन्थमिश्रा, विषयत्व च अचिदशक्तेन ।

ज्ञानजुगुप्सदिरूपेण परिणामित्वम् । स आत्मा अहं प्रत्ययेनैव वेद्य ॥ कादमीरक सदानन्द-अद्वैत ब्रह्मनिधि ।

७ प्रकरण-पञ्चिका पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आश्रय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक वस्तुका, स्वभावका नहीं।^१ मनुष्य, शरीर-आत्माके संयोगसे बना हुआ जान पड़ता है। परन्तु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अभेद-सम्बन्ध है। 'त्व'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्'से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उपनिषदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अभेद सूचक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।^२ ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी बीजावस्थामें निहित रहते हैं। प्रलयावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक-भूत तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारण ब्रह्म कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोपाधिसे ईश्वर और अवियोपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत् उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।^३ वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी वह मरता है और दोषोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,^४ मनसे भिन्न, विभु^५ और अपरिणामी है।^६ वह बाणी द्वारा अगम्य है।^७ उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेतिके द्वारा बताया है।^८ उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि हैं। निर्विशेष श्रुतियाँ 'वह न स्थूल है, न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।'^९

१ आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराग्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति । न चेदृशस्य निराकरणं संभवति, आगन्तुकं हि निराक्रियते न स्वरूपम् । शां० मा० २।३।७।

२ वस्तुवन्तरविशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं श्रुत्यभिप्रायः । सस्मच्चिदचिद्विशिष्टस्य ब्रह्मण तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं सिद्धम् । —वेदान्ततत्त्वसारः ।

३ मालाप्रशूनभागस्य शतभा कल्पितस्य । भागो जीवः स विधेयः स चानन्त्याय कल्पते । श्वे० ५-२ ।

४ न हन्यते हन्यमाने शरीरे कठ उप १-२ । १५।१८

५ ईशावास्यमिदं सर्वं । यत् किञ्च जगत्या जगद्—ईशा० उप० ।

६ अविकार्योऽयमुच्यते गी० २-२५ ।

७ यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह—तैत्ति० उप० २।४ ।

८ स एष नेति नेति बृह० उप० ४।५।१५ ।

९ सन्ति उभयलिङ्गा श्रुतयो ब्रह्मविषया । सर्वकर्मत्यागा सविज्ञेयलिङ्गा, अस्थूलमनणु इत्येवमाद्याश्च निर्विशेषलिङ्गा, —शाङ्कर भाष्य ।

जैनदर्शनके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। साख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारधारा अन्य दर्शनों से स्वतंत्र है।

'द्रव्यसंग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, नन्देहपरिमाण, भोक्ता, ससारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।' 'जीव अन्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रभु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसयुक्त है।'^१

श्री वाडिदेवयूरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकलङ्कार'में ससारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध^२, चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्भोक्ता, त्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौष्टलिक कर्मोंसे युक्त आत्मा है।'^३

आमविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़ने भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विरोधसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंसे बौद्ध दार्शनिक इस बातमें सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाले इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके सुक़ुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्यायें बदलती हैं, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विरोध होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, साख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्भोक्ता भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही ससारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्भोक्ता विशेषणों के द्वारा साख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृति-को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आगोपित भोक्ता मानते हैं।

१. लीबो उक्थोमभो अनुत्तो कत्ता न्देहपरिमाणो । भोक्ता समारत्थो मिद्धो सो विस्ससोद्दगं ।—द्रव्य० म० गा० २ ।

२. नीबोत्ति दवन्ति चेदा उवजोग विनेसिदो पडू कत्ता । भोक्ता च देहमतो ण हि मृतो कम्मसजुत्तो—पञ्चास्तिकाय ।

३. प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५ ।

४. चैतन्यस्वरूप परिणामी कर्ता साक्षाद्भोक्ता नन्देहपरिमाण प्रविक्षेत्र भिन्न पौष्टलिकादृष्टवाश्रयमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकलङ्कार सू० ७।५६ ।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कर्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतन्त्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुत्तेके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिक्षेत्रे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सप्त धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(धर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नहीं स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विभु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैन धर्मका प्रसार

के० रिपमचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याकोबीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म(ब्राह्मण धर्म)में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरम्भ हुआ या उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके कुछे चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्ग्रन्थ रहे हैं। महावीरके समयमें इसका नाम निर्ग्रन्थ धर्म था जैसा कि पालि और अर्धमागधी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम श्रमण भी रहा है, हालांकि श्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है जैसे बौद्ध, आर्जविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन साख्य और शैव भी। इसी श्रमण परंपरामें निर्ग्रन्थोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि श्रमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उने सुनिष्पत्तियां भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति-प्रधान परंपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय सुनिष्पत्तियां भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थीं। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि श्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।'

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे वनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरात ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया^१। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास सत्रधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिक्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारम्भ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह साधनोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रैसठ शलाका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके पौत्र तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाभ खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सूचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। वे नम्र रहते और सिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमें तथा सिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन सत्रधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें^२ (भागवत इत्यादि) उनके वंश, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साम्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पाचवी पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन ठहरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गका प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नम्र रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे वातरश्ना श्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें विष्णु और शिवदेवोंका अवतार माना गया है। वातरश्ना श्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें^३ भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरश्ना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिके है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस सत्रधमें मेवाड़के केशरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४० ७२-७३, ९९-१००,

भागवत पुराण ३ १२।

२ भागवत पुराण ७ ३, ५ ६, शिव महापुराण ७ २।

३ ऋग्वेद १० १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केगी और वृषभक्रा एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नग्न रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें^१ तथा अथर्ववेदमें^२ भी गिष्म-देवोंके उल्लेख मिलने हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नग्नमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सभसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भगवद्वेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नग्नमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैलका चित्र भी। उन परपराम भी ऋषभके साथ बैलका चिह्न अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंमें यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें^३ ब्राह्मणोंके उल्लेख आते हैं। वे श्रमण परंपरासे सन्निहित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें^४ भी है। वे वैदिक विधिके प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति^५में लिच्छवियों, नाय, मल्ल आदि क्षत्रियों-को ब्राह्मण माना गया है। ये भी सभी श्रमण परंपराके ही प्रतिनिधि थे। ब्राह्मणोंके अलावा वैदिक साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी श्रमण परंपराके साधु थे। जैनोंमें यति नामकी सजा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता वीर्य पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके^६ टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे श्रमण-परंपराके सुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विविध ग्रंथोंमें श्रमणपरंपराके असंदिग्ध उल्लेख विनरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋषभदेव तथा द्वितीय तीर्थंकर अजित और तेजसर्वे अरिष्टनेमिके उल्लेख मिलते हैं।^७ अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्षीसर्वे तीर्थंकर नमिका साम्य कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ विद्वते हैं जो मिथिलाके राजा थे। उनके अनासक्ति विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलने हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका धनुष प्रत्यक्षाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे ब्राह्मणोंको भी 'उग्रहृद्' कहा गया है और उसका सन्ध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

वार्हसर्वे तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण त्रचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वहां पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

१ ऋग्वेद ७. २१. ५, १०. ९५. ३।

२ अथर्ववेद २०. १३६. ११।

३ ऋग्वेद १. १६३. ८, ०. १८. २।

४ अथर्ववेद अथाय १५।

५ अथाय १०।

६ ऋग्वेद ८. ६. १८, १०. ७०. ७, तैत्तिरीय संहिता २. ४. ९. २, ऐतरेय ब्राह्मण ७. २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १८. ११. २८, १८. १. ९।

८ Vide Indian Philosophy I Dr S Radhakrishnan p 287

९ उत्तराध्ययन अ. ०।

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेको मिलते हैं^१।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्मत्तशिपर पर दक्षिण विहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्यामके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके चाचा वप्प शाक्य निर्ग्रन्थ श्रावक^२ थे। अतः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। भगवान् महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ़ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्व-सम्मानिते पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, विहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका कौटुविक सबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे जातृवशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पावापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चतुर्यामोंको पाँच व्रतों में बदला। उन्होंने ई० पू० छठीं शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं। पूर्वमें अंग, वज्ज, मगध, विदेह तथा कलिंग, पश्चिममें काशी, कोसल और वत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक विम्वितार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो सबंध रहा वह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चेटक महावीरके मानृपक्षसे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वापरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहां पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। काशी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारवेलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्यका शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। सप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थे। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सम्प्रमाण चित्र जैनांगी विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

१ भारतीय संस्कृतिमें जैन धर्मका योगदान पृ १९।

Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J P Jain p 22

२ भगुत्तर निकाय, चतुष्कनिपात (वग्ग ५)।

स्थूलिमद्रके नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिलचार्यके समा-पतिन्वमें मथुरामें और उसी समय अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखत्वमें बल्मीमें हुयी थी। अन्तिम वाचना देवर्दि गणिके नेतृत्वमें पाचवीं-छठीं शतीमें फिर बल्मीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्भिक्षके कारण ई० पू० चौथी शताब्दीमें मद्राहु बहुत बड़े मुनिसमुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनामें स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

मानवी शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मालूम होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्ग्रन्थोंकी बहुत बड़ी मण्डल विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायोंके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्ग्रन्थ पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक मारो सख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त प्रमाणमें प्रचलित हो गया था।

प्रारम्भिक संघर्ष

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमें विच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लेशोका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे सत्रम् विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर-दिगम्बराका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बोटिक अर्थात् दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों सम्प्रदायोंको मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वमालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वपरंपराके श्रमण केशीका जनाद इसी ओर संकेत करता है, हालांकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निहवोंके सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निहव जमाली तो महावीरका सम-कालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निहव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निहव बोटिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमशः गौतम, सुधर्मा और जंबूत्वाभी दोनों सम्प्रदायोंको समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनाने मद्राहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिमद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगम्बरोंके अनुसार अकाल पड़नेके कारण मद्राहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये। बादमें लौटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थिति-प्रश काफ़ी शिथिलता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदाय-भेद प्रस्फुटित हो गया। वाचनाने मद्राहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इस कारणसे वाचनाने कुछ ऊँची अवस्था ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ़ चौदह पुराणों का ज्ञान था। इस तरहसे हम देखते हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परन्तु स्पष्ट भेद तो ई० स० की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है।

श्रुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें बलभीमें हुयी। उस समय श्रुतको लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फल स्वरूप गुप्तपरंपरा भी भिन्न भिन्न हो गयी तथा दोनोंमें साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि श्रीकृष्णने कल्याण नगरमें यापनीय सघकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अड्डा कर्नाटकमें बना रहा। पाचवीं-छठीं शतीमें वह वहां पर सुदृढ़तासे जम गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध सघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल सघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदत्त और भूतबलिके गुरु आचार्य अर्हद्बल्लिने मूल सघकी चार शाखाएँ स्थापित की थी। वे थी सेन, नदी, देव और सिंह।

पाचवीं शतीमें मटुरा (दक्षिण) में वज्रनदिने द्राविड सघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नदीतट ग्राममें काष्ठा सघको स्थापित किया। मटुरा(उत्तर)में मायुर सघकी स्थापना नवीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। मिहळक सघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारम्भमें इस सघकी स्थापना की थी। इससे भीलो द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने सभाली थी। उनकी परंपरामें छठे आचार्य यशोभद्र हुए। उनके दो शिष्य थे सभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो भिन्न शिष्यपरंपराएँ चलीं। सभूतिविजयकी परंपरामें नाडल, पोमिल, जयन्त और तापस शाखाएँ चल पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलिप्तिका, कोटिवर्षिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीश्वडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्सहगण, उद्देहगण, चारणगण, उडुवाडियगण, वेसवाडियगण, माणवगण और कोटिकगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंसे मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं। आठवीं शताब्दीमें उद्योतनसूरिने वृहद्गच्छकी स्थापना की। खरतरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अचलगच्छका तादुर्माव हुआ और इसी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३ वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनियोंके आचार पर काफी प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार संघी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें वस्त्रकी मात्रा बढ़ने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नग्न मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परन्तु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको वस्त्र व अलंकाराने सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्तिने जन्म लिया। सामान्यतः वर्षाकृतमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर टहरते थे, परन्तु पाचवीं-छठीं शतीमें म्यायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में टहरने लगे। इस कारणवे चैत्यवासी कहलाये और भ्रमणशील मुनि वनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिक्षिता आ गयी और धीरे धीरे मंदिरोंमें मठों तथा श्रीपूज्यां और मठारकोंकी मढ़ियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भावनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर टहरनेका कारण था पठन पाठन व साहित्यरचनाने सुविधा प्राप्त करना। इसने एक लाम अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रभंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-भंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तौर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोंमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लाकायाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे ढाकर वृद्धिया और स्थानकवासी सम्प्रदाय कहलाया। इसमें मंदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोंकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंको वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमें आचार्य भिक्षुने स्थानकवासी सम्प्रदायसे अलग हो कर तेरापथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पथकी स्थापना १६वीं शतीमें की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमें तेरा पथ और १८वीं शतीमें गुमान पथकी स्थापना हुयी। इनमें बीस पथ और तोटा पथ भी प्रचलित हैं।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके सन्वर्धन हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शतियोंमें किस प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

विहार

विहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालमें रहा है। कई तीर्थकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीस तीर्थकरोंका निर्वाण सम्मेलनविहार पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर विहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही विहार (विहार) हो गया। वहाँसे उद्दीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराक जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिल्लोंमें जैनाग्रग्रेष काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट पारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाटी तक आया था। शहाबादमें सातवींमें नवीं शताब्दी तकके पुरातत्त्व मिलते हैं। राष्ट्रकूटों और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोलने उगालमें लौटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंको ध्वस्त किया था।

बंगाल

महावीरने स्वयं लाट(राय-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहाँ पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परन्तु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम मठवाटुका जन्म कोटिबर्ष (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

भद्रबाहुके चार शिष्योंने जिन चार शाखाओंकी स्थापना की उनके नाम बगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिवर्षिका, ताम्रलितिका, पौण्ड्रवर्धनिका और दासीलवडिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाचवीं शतीका पूर्वबगालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चीनी यात्री हेनसांगने लिखा है कि बगालके विभिन्न भागोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवर्गके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियां खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन वस्ती वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोंके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर हास होता गया। वे कट्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परन्तु मूल बगाली जैनोकी कोई अविच्छिन्न धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात् जैन धर्मकी वहा पर क्या स्थिति रही स्पष्ट नहीं कहा जा सकता, परन्तु ई० पू० की प्रथम शताब्दीमें वहा पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दमिह और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुपाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य-कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तोरमाण(छठीं शती)के गुरु थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप फोर्ड कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पंचस्तूपोंका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहाँसे पंचस्तूपान्वय भी प्रारम्भ हुआ हो तो असम्भव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ वलभीमें चौथी शतीके प्रथम पाठमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुष्पदन्त तथा भूतबलि(पटखडागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका सवध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ सवध रहा है। भगवान् नेमिनाथकी चर्या और मुक्ति गौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। वलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं-छठीं शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ हो गया था। सातवीं शतीके दो गूर्जर नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवर्ग के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मन्दिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुरु हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलकी राजा भीमके मंत्री विमलशाहने ११वीं शतीमें आवू पर जो मन्दिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी सहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहा पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुयी उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती में वस्तुपाल और तेजपाल नामक श्रेष्ठियश्रुओंने आवू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंको भी अलङ्कृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योगदान रहा है। खमातका चितामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमें इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी समृद्धि बढ़ायी है। तेरहवीं शतीमें दानवीर शेट जगद्गुरु हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुजय गिरिका सब निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुष्कालमें राजा वीरलदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंको सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे बचाया था। पेरुडशाह भी इसी समयके आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें हीरविजयसूरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अक्षर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फरमान बादशाहने जारी किये थे। सोलहवीं शती जैनोमें हरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निकट बड़ली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर निर्वाणके ८० वे वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पाचवीं शतीमें वहा पर जैन धर्म विद्यमान था। चित्तौड़के पास मध्यमिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिशालाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। मालवामें कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पू० प्रथम शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग मालवामें शामिल था। इसाके पूर्व और पश्चातकी एक-दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ था। इसके आधारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर-पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। बुन्दीके पास केशोरायपट्टनमें जैन मंदिरके भग्नावशेषोंकी संभावना पाचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें हेनसागके वर्णनसे मित्रमाल और वैराटमें जैनोका अस्तित्व प्रष्ट होता है। वसन्तगढ़-(सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिमठसूरि चित्तौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने पटखडागम तथा कपायप्राभृत एलाचार्यसे ८ वीं शती में चित्तौड़में ही सीखा था। इसी शतीमें उग्रोतनसूरिने आवू पर बृहद्गच्छकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यतः विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा बत्सरज (८वीं शती)के समयका ओसियाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मझौरके राजा कक्कुकेने नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोटाके पासकी जैन

गुफाएँ ८वीं-९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आघाट(उदयपुर)का पार्श्वनाथ-मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धिपिं उसी शतीमें श्रीमालमें जन्मे थे। लोदोरवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें आवूके राजा कृष्णराजके समयमें दियाना(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुडी(बीजापुर)के राठीडोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदग्धराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठीसे बारहवीं शती तक शूरसेनोका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहां पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुईं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं-१२वीं शतीके गूर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथम्भौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकला चढ़ाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। बीसलदेवने एकादशीको व्रतलखाने बढ़ करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अजमेरमें हुआ था। वे मरुघरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए विजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

वनराज चावडाने मित्रमालसे जैनोको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यज्ञमें भासके बढ़ले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। आवूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डबाणी गाँव उनकी सहायताके दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन सस्थाओंको सहायता करते रहे। इसी प्रकार नाडौल, नाडुलाई और साडेरावकी जैन सस्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाडौलके चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं-१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोको वहाँके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शतीमें चित्तोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शतीमें जगचन्द्रसूरिको मेवाड़के राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें झाडोली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा(सिरोही जिला)के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

कालन्दी(सिरोही)के पूरे सघने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनभद्रसूरिने १५वीं शतीमें जैसलमेरमें बृहद्ज्ञानभण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका श्रेय इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्माने सादडीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चित्तोड़के किलेमें बना था। राणकपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में बुलाया था। अकबरके पास जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहाँ पर ही विभूषित किया गया था। श्वेताम्बर लोकागच्छके प्रथम वेपधारी साधु भाणा थे जो अरठवाड़ा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापथके प्रवर्तक भीकमजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरगजेवके कालमें फोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बड़ी हिम्मत

दिखायी और जैनोके प्रभावना अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं-१७वीं शतीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। विगम्बर तेरापन्थके स्थापक अमरचन्द सागानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीने उसीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह सर्वेपरम इस प्रकार अंकित किया जा सकता है: स्थल-स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठापन करना, गजपुष्पांसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि; तृप, स्तम्भ, पादुकाओं तथा उपाश्रयोंकी स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहाके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अदाई दिनका झोपड़ा व साचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जैरावला पार्श्वनाथ मन्दिरको भी इसी प्रकार ध्वस्त किया। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। कोटाके शाहवादेमें इसी प्रकार औरगजेवने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलदाह आवूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके वीर तेजा गढ़हीया ने जोधपुरका राज्य जेरशाहने राजा मालदेवको वापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोत नैनसी, रत्नसिंह भडारी, अजमेरके शासक बनगल और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंधीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशाशाहने उदयसिंहको शरण दी थी। मामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अटूट सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलोंसे वापिस लिया था। उनका नाम सिक्को पर भी छपा था।

इस प्रकार यह साधित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होते हुए भी राजस्थानमें जैनोका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढ़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसभके साथ श्रवण बेलगोला गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहा पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विशाल मुनिसे आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके बल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशोंमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकका श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोका किञ्चुल अभाव था तो इतने बड़े मुनिसभने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात् एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वह परा जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारंभ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावश तथा दीपवशके अनुसार पाण्डुकाभयके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्देशोके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवीं-शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वाभाविक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाचवीं और चौथी शतीमें कलिंग-आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लकामें आया होगा। अतः भद्रबाहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं वरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार भद्रबाहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०-१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वसावशेषों, मंदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहाँ पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजवंशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन संबंध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

द्रविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया था उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परंपरा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पाचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है^१। रामनद (मदुरा), तिन्नावली और पित्तनावलकी गुप्ताओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन श्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और संस्कृतिके साथ गहरा संबंध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोके आश्रयमें ही फल फूला। पांच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियाँ तो जैनोकी हैं। सीलप्पदिकारम् (दूसरी शती), वल्यापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमें नीलकेगी, वृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। चौद्व काव्य मणिमेकलइसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैनो के प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरमें जैनोकी बस्तियाँ थीं। दूसरी शतीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तभद्रका इस नगरीसे जो संबंध रहा है वह सुविदित है। पाचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहाँ पर द्राविड़ सघकी स्थापना की थी। काची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पण्डित राजाओंमें बहुत-से जैन थे। हेनसागने सातवीं शतीमें काचीको जैनोका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरकोटके पास पचपाडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाचवीं शतीके पश्चात् कलभ्र राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोका उत्कृष्ट काल था क्योंकि कलभ्र राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलकाचार्य आठवीं शतीमें ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

वैष्णव मतोंके प्रचारमें जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पहलव राजा महेंद्रवर्मा जैन था, परंतु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पद्मा जैनी था, परंतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्प्रदायके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं-आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी धक्का पहुँचा।

आठवीं शतीमें वैष्णव अन्वारोंने भी जैनोका ज्वरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोके प्रति सहानुभूति भी बर्ती थी। मित्तवाचलमें ८वीं-९वीं शताब्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमें द्राचननोरका निरुद्धा नहुमल्ल श्रमणाके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं-११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन लोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमें उत्तर आरकोटमें जैनोके अस्तित्वके ब्रह्मे अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमल्लै स्थानके १०वीं-११वीं और १४वीं शती तकके शिलालेखाने मालूम होता है कि वह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं-१६वीं शतीका बढ़ासे बड़ा कोशकार मडलपुरुष हुआ जिसने निघट्ट चूडामणिकी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंगा देश(तामिल)में नव्य महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग-उड़ीसामें जैनोका काफी प्रचार हो चुका था। चावेल्लके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वयं जैन थे। यहांके उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें हेमसागने कलिंग देशको जैनोका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शताब्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप चंद्रदेवके जन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् समुद्रगुप्तके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उद्देश्यसे जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शतीमें कुडुपामें सिंहनदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गगवशकी स्थापना की थी। अन. उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा गतवाहन हालकी जैनधर्मके प्रति सहानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पृथ्वीपादके पाचवीं शतीमें आन्ध्र जनेत्र उद्वेग मिलते हैं। पूर्वी चाण्डव्योंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयनगरके पाठ रामतीर्थ जैनोका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक समृद्ध वणिज्ज जाति हैं। वे मैसूरसे द्रव्य आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीने वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मात्रामें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलुगु महामारतमें नन्नय भट्टनेने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अनिरिक्त कर्नाटकके पद्म और नागम जेने व्देने व्दे कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहाँ से सम्बन्धित थे। इसलिए आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुई होगी ऐसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें लज्ज हुआ है। समूह जैनैन्द्रकल्याणभ्युदयकी रचना १८वीं शती में वेरगळ-अध्यपार्यके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

भद्रबाहुके श्रवण बेलगोल जानेका उद्देश्य ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट् चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँके जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कला और दर्शन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा-महाराजा, सामन्त, श्रेष्ठ और यहाँ तक कि सामान्य प्रजामें इस देशके कोने कोनेमें जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विकासमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमें जैनोंकी विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अछूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्यकी शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गगवशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिंहनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पाचवीं शतीके पूज्यपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियोंको दान दिया। मारसिंह(१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। वादि धगल इसी शतीके तार्किक थे। राजमल्ल(चतुर्थ)के मंत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विंशाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्विख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मंत्री और सेनापतियोंने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गग महादेवी, पपादेवी, लक्ष्मीमती इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रमगमें लेने योग्य हैं। गगोंकी समस्तिके ब्रह्मन पहले ही कर्मों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शतीके काकुत्स्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पाचवीं शतीके श्रीविजय शिवमृगेश वर्मा और श्रीमृगेश द्वारा जैनोंके श्वेताम्बर, निर्ग्रन्थ, यापनीय और कूर्चक आदि सघोंको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय समय पर मन्दिरों व सघोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठी शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य-सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारम्भ होता है। इस वंशके साथ जैनोंका बहुत निकटका सम्बन्ध रहा है। दन्तिदुर्ग खज्जावलोने आठवीं शतीमें अकलक देवसे सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रशोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अल्लकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकटायन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जकियन्वे एक वीरागना तथा सफल शासनकर्त्ता थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोन्न इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी राजधानी मान्यखेट जैनोंका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने श्रवण-वेलगोलामें भद्रबाहुकी तरह समाधि मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुनः पश्चिमी चालुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परन्तु इसके पूर्व भी चालुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

शैलीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुटी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बादामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुई थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)ने जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न गणने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। ८वीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अत्तिमम्बे अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोको मिलता रहा। वादिराजका पार्श्वनाथचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंको दानके जरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशको ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका श्रेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्धमान-देवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रबन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके गुरु जैनान्नाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयने विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालेखोंसे उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शातलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, ज्योष, मरियाने, मरतेवर आदि इस संवंधमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशीली बनाया। इस प्रकार बारहवीं-तेरहवीं शती तक जैनोका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो-मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजवरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कागल और चागल्वों तथा करहाटके शालहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, नेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिना जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परंतु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुकराय प्रथम जैनोके शरणदाना थे। सेनानायक इरुगप्प जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। श्रवणबेलगोला, बेलूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलम्बियोंने जैनोके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराव प्रथम तथा द्वितीयने जैनोको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोकी बड़े इतनी मजबूत नहीं थी, परंतु जिलोंमें अधिकृत राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कज्रडमें कितने ही ग्रंथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक संगीतपुर, गेरखोपे, कारकल इत्यादि जैनोके अच्छे केन्द्र रहे हैं। वेलारी, कुडाप्पा, कोयवटूर आदि जिल्लोंमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायदुर्ग, कनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा वेल्हूरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिंहकीर्ति, वादी विद्यानंद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहें। इनमें पंडित बाहुबलि, केशववर्णि, मधुर, यशःकीर्ति, शुभचद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारम्भिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगमें पला। इन आधारों परसे जैनोकी संख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनो और बौद्धोंका ही बोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने श्राद्धमें प्रवेश किया है, पहले वहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था विस्कुल विपरीत सी लगती है। जैनोकी संख्या अनुपातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं? पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी संख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल क्षीण होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दसी हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूझमदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्याद्वाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिसे अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो गृहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ़ गया है तो उधर साधुधर्ममें गृहस्थ कर्मोंका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे साधारण जीवन दुरुह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको गृहस्थधर्मके मतों को धारण करवाते समय यह कमी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुह' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विरुद्धरज्जाइरुम्भ' 'कूडतुलकूडमाण' और 'तप्पडिळ्वगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, झूठे तोल और झूठे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा गृहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यकता है, जिस प्रकार वायु प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और मुद्दे हैं जिन पर गृहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको ढूँढ निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका हास होता जा रहा है, जबकि आजादीकी संख्याके

अनुयातसे काफी अधिक मात्रामे साहित्यमयार, कथाकृतियाँ और अन्य सांस्कृतिक सामग्री प्रस्तुत वर्मावर्गिकोगे पासमे विद्यमान है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

- १ Studies in South Indian Jainism by M S R Ayyangar & B S Rao, Madras 1922
- २ Jainism in North India by C J Snah, 1932
- ३ Medieval Jainism by B A Saletore, Bombay, 1938
- Jainism in Gujarat by C B Sheth, Bombay, 1953
- ५ Jainism in Bihar by P C Roy Choudhury, Patna, 1956
- ६ Jainism in South India by P B Desai, Sholapur, 1957
- ७ Jainism in Rajasthan by K. C Jain, 1933
- ८ Mahavira Jayanti Week - 1964 Bharat Jain Mahamandal, Calcutta.
- ९ भारतीय संस्कृतिन विनयनग जेग्रान, न्या० १, २० ३० ४० ५० ६०, मेवाड, १०६०।
- १० जैन साहित्यक शिवालय, पूर्व पीठिका, ६० ६० ७० ८० ९०, बाराली १०६३।



खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा
भँवरलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्वे० जैन सघमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बड़े प्रभावशाली रहे हैं पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्वपूर्ण अंग है। इसके महान ज्योतिर्धरोंने अपने विशिष्ट चारित्र के बल पर गिथिलाचारके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारुढ बनाया। श्रीवर्द्धमान-सूरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसूरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समानको उच्च चारित्र-सौरभसे सुरभित किया, आगमोंकी टीकाएँ बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एवं विविध विषयक उच्च कोटिके वाङ्मयसे साहित्य-भण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शाल्लार्थ किये, राजाओं एवं जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखों नये जैन बनाये, आश्रितनाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विविचैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली प्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट श्रद्धा और आनंदसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वावली सिंधी जैन ग्रन्थमाह्यसे व उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसूरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खंड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें वर्द्धमानसूरिजीने ले कर जिनेश्वरसूरि(द्वितीय)तकका वृत्तान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसूरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा संकलित है, जिसका पूर्वाधार गणधरसार्धशतक बृहद् वृत्ति है जो स० १२९५में पूर्णदेवगणि कथित बृद्ध सम्प्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसूरिजी तकका वृत्तान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचन्द्र-सूरिजीसे स० १३०५ तकका वृत्तान्त जिनपालोपाध्यायने दिल्लीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साहू हेमाकी प्रार्थनाने लिखा और उसके पश्चात् स० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसूरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका वृत्तान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भटारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीमें संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंमें उपाध्याय क्षमाकल्याणजीद्वारा पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। स० १४३०के महाविजयि लेखकी उपलब्धिमें बहुतसी प्रामाणिक और अज्ञात सामग्री प्रकाशमें आ गई एवं कुछ पट्टामितेक रासायनिक उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अधिकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर चार है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएँ हमारे यहाँ संग्रहित हैं।

बीकानेर बृहद्भजनमण्डारके महिमामक्ति भटारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमामक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो स० १४९० लि जिनभट्टसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगंजी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था।

“स० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योइ पुस्तक रो बीजन स० १९२४ रा मि।

उष्ट्रे सुदि प्रथम १३ श्री अजीमगंजे लि। प० महिमामक्ति मुनिना।

या परति अजीमगंज मे भंडार मे छै बड़ी पोसालमें।”

इस सूचीके अनुसार हमें कई अज्ञात प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियाँ प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोधरा और अनमे श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयंभी वहाँ जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कल्कत्तामें जैनभवनकी ओरने श्री चट्टीदासजीके बर्गाचेंमें जैन इन्फोर्मेशन व्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोधरा पांच प्रतियाँ लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहाँ जाकर प्रतियाँ ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंमें खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियाँ मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पञ्चाशिका	गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतु सप्ततिका	गा० ७८
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतु सप्ततिका	गा० ७८ उ. विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनमुशलसूरि—चहुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि—चहुत्तरी	गा० ७४ श्रीतरुणप्रभाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूपनमस्कार	गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूपनमस्कार	गा० ८

१ अजीमगंजीमें लब्ध हुई ५ प्रतियोंमें ३ प्रतियाँ कन्यसूत्रकी थी, जिनमें १ मृणाक्षगी और १ राध्याक्षरी भी है। चौथी प्रति हेमचंद्रकृत पडावश्यक बालवबोध और पांचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत “श्रीजिनचंद्रसूरि चतुःसप्ततिका” गा० ७४ भी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य्य श्रीबुद्धिसुनिजी महाराजने लॉन्ड्रीके भंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशलसूरि” पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एव इसका सार ऐतिहासिक जैनकाव्य सग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका- (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतिया ७४ गाथाकी चतु सप्ततिकाएँ हैं, अन्तिम दो लघु कृतिया हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतिया भी आत्माको ऊँचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यशुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक है। उपमाओंकी छटाएँ बड़ी ही मनोरंज और हृदयग्राही हैं। यहाँ इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक सार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवह्णो निय गुरुणो” वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरु-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सहवदेवी(जसमई)की कुक्षीसे सं० १२१०की मिति चैत्र वदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर सं० १२१८ फाल्गुन वदि १०को अतिशय जानी सुगुरु जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेवने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपत्त्वकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बन्नेरपुरमें आपको आचार्य पदसे अलंकृत किया। आप समस्त श्रुतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीभषचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्पण दलन किया और शाकभरीके राजा- (पृथ्वीराज)के समक्ष “जयपत्र” प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) सघको आनंदित किया। आप गौतमस्वामीकी भांति लव्विसम्पन्न, स्थूलिभद्रकी भांति हृदव्रती और तीर्थप्रभावनामे वज्रस्वामीकी भांति थे। आप वास्तविक अर्थमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुदि १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सप्ततिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी भाडागारिक नेमिचंद्रके यहाँ सं० १२४५ मिति मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षीसे हुआ। आपका जन्मनाम आवड़ था। सं० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशातिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्तके पारगामी होकर मारवाड़, गूलरात, बागड़ देशमें विचरण किया। सं० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालिपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पद पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टामिपेक भगवान महावीर स्वामीके मंदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छधिपति बने। आपने शत्रुंजय, गिरनार, स्थभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि हैं। ओसवाल साहू खीरड़के पुत्र श्रीचंद्र और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके वाराणसी नगरमें स० १२८५के मिति श्रावण सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। स० १२९६ मिति फाल्गुन वदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महागजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेमें सार्थक हो गया। स० १३३१के मिति आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्णपासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशो दिशाओंमें भाये हुए चतुर्विध सत्त्वके समक्ष स० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावालिपुरमें नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पंजिका सहित दुर्ग-पद-प्रबोध नामक त्रयत्रयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार बुरा धुंवर हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-चतुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयधारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाड़के समियाणा नगरमें मन्त्रीश्वर देवराजके पुत्र जित्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके वनिम्यत धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री था जिसकी क्लृप्तिसे वि० स० १३३७के मिति मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मा होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। स० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशान्ति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोंमें आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण नेवामें रहकर आपने विद्याव्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद-ज्ञान, काव्यालंकार उरुसवि, नाटक रूपी कटिमडल, गणित नामि सबर्च, ज्योतिष-निमित्त गर्त, धर्म-शान्ति रूपी हृदय, मूलश्रुतस्कंध बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतर्क उत्तमाग आदि अगोपाग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरुढ़ होकर मिथ्यात्त्व पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाला। उच्च चारित्रिक प्रभावसे कपासोंको उपशान्त किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापति-का हनन कर डाला। अव्यवसान चक्रधारामें मोहराजको निहतकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोदिशिमें प्रसारित की।

गुरुवर्य श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर स० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी सत्रके मेलेमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम स० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्ण ११ गुरुवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशान्तिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचन्द्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुंग प्रासादमें ऋष्यमदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुञ्जय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनविष्णोरी स्थापना की। जेसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रचयतिके सघ सहित शत्रुबय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल वंश शुक्ति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ भी शत्रुजयादिवी वचना की। गृजर, मार्गवाड़, सिंध, सवालक्षादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मान्यारोपण, श्रावक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रभावना की। वे सर्व निराश्रितोंके जाता थे, स्यामाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका भणायें। चैत्यवन्दन कुल्लक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपगारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसूरिजीने अपना आयुगौर जातकर शीतरुणप्रभासूरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसरि रखा जना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन वाराधनापूर्वक नवकार मन्त्रा ध्यान करते हुए मित्यादुष्टृत देते हुए सलेखना सहित स० १३८९ मिति फाल्गुन वदि दसो देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहा नदीधर, महाविदेह आदि में तीर्थह्वरो-जिनवदनादि सम्प्रदायोंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रवर श्रीजिनकुशलसूरिकी तरुणप्रभाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण श्रीतरुणप्रभाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसूरिजीके सम्प्रथम अध्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछ्नी पट्टावलियोंमें बहुत ही सक्षित और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गच्छ इतिहासकी शृङ्खलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचन्द्रसूरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसूरिकी स्तवना शीतरुण-प्रभाचार्यजी प्रारम्भ करते हैं। वहा हाट और घरों पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित माड देशमें जेगलमेर महादुर्ग है। वहा यादव वंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्त्र जिन चैत्याका ख्याल कराने वाला पार्थनाथ जिनालय विवरल विराजित और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओसवाल वंशकी नवलना शास्त्रामें धनसीह श्रावक हुए जिनकी भार्यारत्न सेताहीकी कुक्षिसे स० १३६० मार्गशिर शुक्ल १२के दिन साचौरमें लक्ष्मणसी'हका जन्म हुआ। अणहिलपुरम विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सूरिका उपदेशामृत पान कर म० १३७० मिति माघ शुक्ल ११को दीप्तिन हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि निधान रखा गया। श्रीमुनिचन्द्र गणिके पास स्वाध्याय, आलापक, पञ्जिका, कान्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूलागमोंका अध्ययन किया। समयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्पपचड़ी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसूरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रभाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके श्राति, दान्त, आदि गुणोंकी कान्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

स० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्ल ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसूरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रम) सरिपट और इन्हें (लब्धिनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलङ्कृत किया। प्रथम सुवनहितो-

१ देखिये युगप्रधानाचार्य उर्वावली। स० १३८० के देवराजपुर (देरावर) चातुर्मास में श्रीजिनकुशलसूरिजी ने लब्धिनिधानोपाध्याय को स्यामादरत्नाकर, महामर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसरि।

पाध्यायको पढाया एवं जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। सं० १४०० के मिति आपाद मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाठनके श्रीशातिनाथ जिनालयमें हमने (तत्त्वप्रमाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध लिया। इन्होंने गुजरात, मारवाड, सवालक्ष, लाट, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचर कर स्थान स्थान पर महोत्सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याण की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राय वणवीर, मालग प्रमुखदिने पदसेवा कराई। इस प्रकार अतिशयवान आचार्य महाराजने अपना आयुशेष जान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ल १२ के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गगसी हुए। श्रीसधने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपमें करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिजी स्तवना उनके उत्तीर्थ श्रीतरुणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता पिताके नाम जन्म, दोषा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बात ही संक्षिप्त वर्णित है।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमें सं० १३९०में जिनपद्मसूरिजी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुजय सधमें भी आप थे। त्रिगुणमें राजा रामदेवकी राज समामें विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुण्डलसूरिके चैत्यवन्दन कुल्कवृत्ति पर आपने टिप्पण लिखा था व १ श्रुतित्वन, २ वीतराग विज्ञातिका, ३-४-५ पार्श्व स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनमद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण सग्रह पुस्तिका है। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका सग्रह है। श्रीजिनमद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैसलमेर, रणमात, पाठन, जालोर, नागौर आदि साठ स्थानोंमें ज्ञानमण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्दिरोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कराई थीं। विशेष ज्ञाननेके लिए विज्ञातिविषयी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा संकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है।

“संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरी दिने शतभिषा नक्षत्रे हरपण योगे श्रीविधिमार्गीय सुगुन श्रीजिनराजसूरि दीक्षितने परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिमभद्रसूरि आत्मनमवबोधनाथे श्रीसज्जाय पुस्तिका संपूर्णा जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी श्रावक श्राविकाणा कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयो भद्रभवतु ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रजाई श्राविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (मित्राक्षरे) -

यह प्रति १४४ पत्रोंकी है। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पक्तियाँ और प्रत्येक पक्तिमें ७०से ७८ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर वारीक होते हुए कागज पतले हैं और दोमको द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सज्जित व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बन्धी चहुनरी व स्तूप नमस्कार सज्ज है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बन्धी अभी तक जो गते अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

श्रीतरुणप्रभसरित्त

श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी

मिरि मुणिवइ जिणचंदं भविकवल विलास्य सरेऊण
मिरि जिणलब्धि रितीसं तस्स सुसीसं धुणामि अह ॥ १ ॥

वियडे नायकवाडे नगोव एगोवण जणोवाडे
हट्टेधरेकवाडे जत्य न दत्ते ताहिं माडे ॥ २ ॥

देसे द्रुग निवेसे मिरि जेसलमेरु पुरवरे आनि ।
राया जायव वसे नवो निमीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तय कणय भूसण तत्य
जिण विंय रयण सोह सवड कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

दिट्ठमि जम्मि दिट्ठा सामय जिण भवण वडिया सकत्ता
ज तन्सेगग रुवग सरुवसु निरुवण नासि ॥ ५ ॥

ऊपस वस व्कखे वलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
अचवमुय महिरुडो धणसीहो सान्भो रुडो ॥ ६ ॥

खेताहीथी रयण धीरयणजीण सील कति जुयं
सयलासा सुपयास सुपया संतोसय जाय ॥ ७ ॥

अद्य णिणे सा जाया संजाया तम्म साहुसुयगवभा
आवडु गडयल्या वर वसु गवभाव सुमइच्च ॥ ८ ॥

सा सुयणू सासुयणू संसूयणू तप्पभात्रभो हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो खेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंय र्मानल ससहर विक्कम नरनाह विरिम मरगसिरि
सुद्ध दुवालस णिवसे उववन्नो तेसि वर पुत्तो ॥ १० ॥

सच्चउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।
तेण अणुहारेण सो जाओ माय भाय सुहो ॥ ११ ॥

भरणी गण ससके सुह गहसंगे कुलग वइ लग्गे
लक्खणवत्तो पुत्तो लक्खणसीहो कओ तेहिं ॥ १२ ॥

आरुगग भग्ग सोहग्ग कति सुह सुगुण वग्ग ससग्ग
वालत्तणेवि माया पियराण नयण घण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर वोहित्या अवहित्या नाण वसणगुणोसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

सुहृच्च चटिमाणु नेरिं सो देवणाणु पाणेण
 मत्तित्तो मज्जाओ बच्चिवानो विमयविसमलिलो ॥ १५ ॥
 तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि बलक्खि गारसी दिवसे ।
 निरि पट्टणंसि दिक्का जिणचंदं गुरुक्कमे तत्स ॥ १६ ॥
 सज्जाय पाठकालावग पजिय कच्च भणण मेणुण
 मुणिचंदगणि यमीपे लद्धिनिहाणेण परि रठय ॥ १७ ॥
 राइंदचंदं नामगसूरि सयासमि तेण मन्हेहिं
 नाडग विज्जावि जणदालकार चागरणा ॥ १८ ॥
 भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि
 मूलागमामहत्वा कुलाड सुकुलाड गहियाड ॥ १९ ॥
 नित्य बुद्धि कुसुमेणं जेणागेत जयपडाणाणु
 गुरु निरि रयण गुहाणु महत्थ रयणाणि कडित्ता ॥ २० ॥
 गुण गण गण रयण दण वीहीणु टाव्विऊण सयलाणि
 बुद्ध वहु बुद्धि घणाण सुमुणि जणाणं पयत्ताणि ॥ २१ ॥
 दमयंती ए कहाणु विममाणु कच्च कुसुममाला ए
 वासवदत्त कहाणु मयवराणु टिय तत्स ॥ २२ ॥
 कम्मपयडी पयडी कियाड गहण्य गहण तन्हा ए ।
 जत्थ न मूटा गूटा बट्टपूटा बुद्धि पट मूटा ॥ २३ ॥
 सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक्क खडण सुतक्का
 मियवाय सवगाय रत्ति सिट्ठ परिसिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥
 अम्हेहिं सम भणिया जणभणिया भाणिया विसम गथा
 जेगविहण गुणेण वाच्छरिय बायग्तेण ॥ २५ ॥
 गति गुण वति गुण कनिगुण जत्थ सूरिणोक्केय ।
 धूण वृण निरसं वज्जति नराय ठागेषु ॥ २६ ॥
 वयण कला वयण कला वयण कला जम्म जत्थ मरिस वज्जकला
 मवण सुहा मवण सुहा मवण सुहातेण जह संख ॥ २७ ॥
 मण वयण तणु वित्तीओ जहूना तत्स वत्थ वित्तीओ
 वत्तोचुज्जं चुज्ज ज सो तापि वसेन ठिओ ॥ २८ ॥
 वसु^१ वसु^२ गिहि^३ ममि^४ वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे
 सुवविद्धि धम्म नरवर मूलपुरे देवगायपुरे ॥ २९ ॥
 जिणकुसलसूरिसुहगुरु सुद्धत्थ कमलेण सव समवाण
 अम्हाणं सूरिपय उवज्झाय पय टिय तम्म ॥ ३० ॥

पदम चिय भुवणहिओ उवझाओ पादिओ सयल विज
अह जिणपउम मुणिओ विणयपहो सोमकित्तीय ॥ ३१ ॥

गणि सोमपभो किंवी विमम पमाणागमाइ विजाओ
जाणाविरुय जेहि विओहिओ तेहिं कोनहि वा ॥ ३२ ॥

खं खं वेर्ये चंद वरिसे आसाडे पदम पडिवट्टिणिय
सियवारि सुहलगे सिरिसंति जिणसर विहारे ॥ ३३ ॥

जिणपउमसूरि पटे समग्गुण जोग सगओ विहिओ
अम्हेहिं गणनाहो सिरि जिणलद्धित्ति नामेण ॥ ३४ ॥

रयणायरोय विहुणा रविणा पनोमायरो जहा सयय
जेहिं समुग्गएहिं तह विहि सघो समुल्लसिओ ॥ ३५ ॥

उट्ट कोसुम क्षया दिसि भत्ति सु कुकुमत्य वयहत्या
मू कुकुमरस सेया जेयि पयावस्स पसरें ॥ ३६ ॥

कित्ति कुसुमाण बुट्टी आसील मिसेण सुयण संतुट्टी
मिच्छत्तरडं रुट्टी उट्टी दिट्टी न केणावि ॥ ३७ ॥

सन्नाण रयण दीवो जेयि विहि सघ मगल पडंओ ।
वय सिरिकर परिगहिओ तिकाल विसण परिप्पुरिओ ॥ ३८ ॥

काण कन्ने किञ्चैकाविजुहकावि सुस्तडंय सडं
कावि सोहग्ग लच्छी जेयि गच्छाहिवच्च पण ॥ ३९ ॥

सिरिधीर तित्थ मूहे गुरु भारा धारा भारवट्टाओ
अहवा दढयर धमा गण पीढ परिट्टिया जेहु ॥ ४० ॥

सुह सिहरिणि जस्स सिरि सट्ठ स्युइ मिहुण धम्ममिहुण कण
उहओ किरहिंढोला कन्नलयाओ किया विहिणा ॥ ४१ ॥

पुन्न परमाणु घडिया जे सुमुह संमुह सुभविमाण
नयणाण मवि जिणाणुग सुहोह बुट्टिव तुट्टियर ॥ ४२ ॥

नासा दढस्सुवरि भाल यव वारणस्सकिं हिट्टा
मणि मउराधिणि पउरा जं नयणा सभुणा रइया ॥ ४३ ॥

हंतु तु राग टोसे कय तिहुयण कय सुगुण संपयामो
सा विहिणा विहिया जेयि सुपयडा जाणु भुय उडा ॥ ४४ ॥

भुय तोडखधकुमा कुमासिय नाणहत्थिमल्लस्स
मुणिवइ पुर सुह पासे मगलकलसा किया विहिणा ॥ ४५ ॥

दट्टणसो वरिट्टा सुयसारसमुडर उर गुरुर्य
ईसालयव्व मउक्ष सुकिसतेसिं न पयदीण ॥ ४६ ॥

हृत्थ तला पायतला लच्छीहर दल दलेहि निम्मविया
किं जे सुपयावडणा लच्छी जते सु सरुमिया ॥ ४७ ॥

जेमि नह सुत्तीओ सुह सुत्तीओ रसुब्भव महीओ ।
अग मसुह सुत्तीरे केहिं न दिट्ठा स दिट्ठीहिं ॥ ४८ ॥

खड पय रय खड सुसक्कर पाप कक्करुक्करय
दक्ख निंणह लक्ख जुगुडगुडिय च कडु गुडिय ॥ ४९ ॥

रतीर महम्मखीर पीऊम रम कमडु भरवि रसं
मन्नतेहिं केहिं जेसिं वागी न मयुणिया ॥ ५० ॥

उज्जुय विनय विहारो जेसिं सका अमजा अयराया ।
उत्तरगुण पयडोओ चडिया निय विसय ठाणेषु ॥ ५१ ॥

मुणि कलहा गुडगुडिया मजुडिया सारमीलरहमहम्मया ।
नरवरियाय सुहाता वक्कका कपायका ॥ ५२ ॥

दिट्ठिविम्भ न मोहो नय कोहो नेव ओब्भडो लोहो ।
नय काम जोह छोहो जहि विसेहोदण चरिओ ॥ ५३ ॥

जेमि वयवल पभारप विपेय विनय सुहड भट्टवाण
अन्नाणं अन्नाण भगान पट्टणिण पत्त ॥ ५४ ॥

पड गाम पड नगर विहिना विहिणा महूसवा परमा ।
मग्धी काळोयसघो गुण विहवेण भरेऊण ॥ ५५ ॥

वाणि गुणो कच्च गुणो चक्काण गुणोय जेमिमगरिच्छो
केमि विवुहाण मणे न च्छेरय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥

गिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे मवायलक्खे य
लाडे माडे देसे सिंधु सुरट्टाड विसणसु ॥ ५७ ॥

वज्जने तूर रवे गज्जते चारु भट्ट अट्टेय
जेमि विहार विम्भ किन्ती जाया सुवण भूसा ॥ ५८ ॥

परवाह चक्कवाल विजा गुण गच्च पच्चयारुद्ध
म नमिऊण जेसिं लग्ग पाणसु कूलिच्च ॥ ५९ ॥

अट्टण्ह गाऊण सया ममाराहणं क्रिय जेमि
मतो मुहत्त वत्ता अह अहिय हुति गुणवत्ता ॥ ६० ॥

चउ दिउि सासण सुवण कण्णत्थ चउपयाणि रइयाणि ।
उवजाय तिय चउय वाणारिय पय महायरिय ॥ ६१ ॥

विणया णमत मीमा अइसीमा जेमि लद्ध जामीसा
संजम गुण राप्पीसा परिचत्त कसायकासीसा ॥ ६२ ॥

इन्हिं दूसम समण साहणं साहु धम्म धुरजुग्गे
 सखित्ते वर खित्ते भज्जा दो चेव जेहिं कया ॥ ६३ ॥
 निय गुण माहप्पेणं अणन्न सरिसेण पुहवि पयडेण ।
 राय चणवीर मालग पमुह पय सेव कारविया ॥ ६४ ॥
 मुत्ती ससंक मुत्ती रत्ति दीह कला पयासिंती
 जेसिं विगय कलका विम्हयया कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥
 विज्जा मता तता जग्गी कता समागया सता
 कलिकाले निरतिसण साइसयत्त सया पत्ता ॥ ६६ ॥
 अट्ट दुहट्ट विभोगो धम्म ज्झाणे निभोग सजोगे ।
 अणुभोगे समिभोगो जेसिं महो कोविमण जोगो ॥ ६७ ॥
 जिणवर समयारामे नाणामिय केलि लालसमणेहिं
 पसम गण्हिं जेहिं न जाणिय काल परि गलण ॥ ६८ ॥
 सविसेस नाण झाणा नियजीविय मतग च जाणित्ता
 सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सहत्येण ॥ ६९ ॥
 वेय्यवरं वेदं सुहाकर वच्छर अस्सिणत्थ सिय पक्खे
 वारसि दिवसे सग पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥
 नागपुरे पुरि तेसिं सुपसत्थ थूभ मुद्धर तित्थ
 सधेण कारविय भवियाण मनोरमत्थ कर ॥ ७१ ॥
 रज्ज रापण विणा विणा पयावेण नो खमोराया
 पुत्तेण विणु पयावो तह तेहि विणाय चट्ट कुल ॥ ७२ ॥
 अज्जवि सुरहइ भुवण जेसिं जस कुसुम सेहरो सुरही
 कप्पूर पूर सरिसो भवि महुयर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥
 इय जिणलद्धी धुणिभो तरुणप्पह सूरिणा सवित्थेण
 ललिय मिरी परिकलिय विहि सधे मगल देठ ॥ ७४ ॥
 ॥ इति भट्टारक श्री जिनलब्धिसूरिपादाना चहुत्तरी समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिसूरिस्तूप नमस्कार

जा सूरि राठ नवलक्ख कुले पसूओ, सच्चंदगच्छ विहि संघ पयास भूओ
 अप्पुच्च अच्चुय पभूय गुणाभिरामो, सो मे वरेओ जिणलद्धि गुरु पसाय ॥ १ ॥
 जुगवर जिणचंदस्सूरि सीसावयमा, जिणपउम गुरुण पट्ट उज्जोवकरा
 गुरुसिरि जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सयल समिद्धि सप्पसच्चाकृणंतु ॥ २ ॥

जे नापाव सच्चओर नगरे जे पट्टणे दिस्सिया
सूवज्जाय पत्ता पुग सुणिपरा जे देवराएपुरे
सुरिदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे दिव
पत्ता ते जिणलद्धिसूरि पवग हुनुपमत्ता मम ॥ ३ ॥

कि नाग वर दग्गण किमहवा कि चारचारित्तय
कि पुनी किमु धीरिसाह सुगुणा विज्जिण जन्मओ
इत्थिक्क खलु निम्मल निद्वम मि कि तओ वन्नण
ते पुजा जिणलद्धि सूरि गुग्गो निच्च पमीयतु मे ॥ ४ ॥
॥ इति श्रीजिनलद्धिसूरि पाञ्चाना स्तूपनमस्कारा ॥

श्रीजिण लद्धिगुरूणं निय महरजिप नुरासुर गुग्गण
विलम्भत पन्न पटम पुणेमि धूममि पय पटम ॥ १ ॥

सो धणसिंहो ना धन्न मडणला जाई सच्चपुर नगरे
तेग्गय सट्ठिवरिसे मग्गमिरेकिर पसुओ मि ॥ २ ॥

जिणचंदसुग्गिह्वेण तेग्गय मत्तर्गह तहि माण
पत्त चरित्त रयण तेण महग्गामि पुज्जोगि ॥ ३ ॥

मिरि जिणकुसल गुग्गहिं विज्जा पाग्गयम्म तुह पुच्च
तेरह अट्टासीए उत्त सुवज्जाय पयसुचिय ॥ ४ ॥

पट्टण पुग्गय विक्कम चउट्टहसयवच्चरति आसाढे
मिरि जिणपटम गुरूणं पट्टे भयव तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुन्नसिंरि उट्टहु के के नहु विन्धिहा हवतिगुरो
नुत्तागिणाण अहवा सूरिण सुह हवह सय्य ॥ ६ ॥

तुह दहु लोहो ज पय गिद्धिण दिव्वरिदि उव्वरिमणो
चउट्टहचउत्तरं ते दिव गलो नागपुरओत्तं ॥ ७ ॥

एव तुह मिरि जिणलद्धिसूरिपाया टिया शुया धूमं
निच्च महाग्गय कुणतु विट्ठि मयल सवम्म ॥ ८ ॥

॥ इति श्री जिनलद्धिसूरि पादपदमाना नागपुरगम्यित स्तूपम्य स्तवन समाप्त ॥

शुभ मवत् २०२१ मिने वैशाख शुद्ध ३ अक्षयतृतीया शुद्धासरे श्रीकलिनत्ता महानगर्या अजीमगजस्थित
स० १४९० लिखित श्रीजिनमत्तसुरि म्हाग्गय पुत्तिक्कान् लिपिद्धदम् नाहया मंगललेन ॥ शुभमवत्तु ॥
व्याणमन्तु ॥

दिगम्बर परंपरामें आचार्य सिद्धसेन

कलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामें है वैसा दिगम्बर परम्परामें नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना इस लेखका मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अव्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करते हुए अकलकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भावे' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

‘कचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति’ (त० वा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हें त्रैलोक्यवाक्यान्ता जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चान् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभावकी चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलकदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष सभब प्रतीत होता है।

गुणस्मरण

विष्णुकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामें दो जिनमेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हर्षिश्चपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है . समन्तभद्र, सिद्धमेन, देवनन्दि, वज्रमुरि, महामेन, रविपेण, जटासिंहनन्दि, गान्ध, विशेषवादि, कुमारमेनगुरु और वीरसेनगुरु और जिनसेन त्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है : सिद्धसेन, समन्तभद्र, श्रीदत्त, प्रमाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिक्षु, देव (देवनन्दि), भट्टाकलक, श्रीपाल, पात्रकेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयमेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिगम्बर परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धमेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपमें उल्लेखनीय है।

हर्षिश्च पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धोऽस्य वृषभस्यैव निम्नुपा।

योधयन्ति मता बुद्धिं सिद्धमेनस्य सूक्त्यः ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धमेनकी निर्मल सूक्तिया ऋषभदेव जिनेन्द्रकी सूक्तियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती हैं।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके वचनतुल्य ब्रतलाया है। और फिर सिद्धमेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके तुल्य ब्रतलाकर उनके प्रति एक तरहमें समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहा सूक्तियोंमें सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर संकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सन्मत्तिसूत्रके प्रति संकेत किया गया है। यथा—

प्रवाडिऋरियूयाना जेमरी नयकेसर।

सिद्धसेनकविर्जीवाद्रिकल्पनखराङ्कुरः ॥ ४२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके झुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके केसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैने नाखून हैं।

सिद्धमेनकृत सन्मत्तिसूत्रमें प्रवान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादकी देन नय और सतमगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अगमृत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पजालकी मुख्यता होती है जिसमें फसाकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अतः ब्रह्मा सन्मत्तिसूत्रके प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्वका परिचायक है, वहा दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नखोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अभेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने बिना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सन्मत्तिसूत्रका अध्ययन करके सिद्धमेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके सम्मरणमें किया है।

सन्मत्तिसूत्रकी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनमेन वीरमेनत्वामीके शिष्य थे और वीरसेनत्वामीने अपनी घबला और जयघबला टीकामें नयोक्ष निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सन्मत्तिसूत्रकी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपसे उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओं^१में निशेषोंमें नयोंकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सन्मति-सूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सन्मति सूत्रके दूसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहा क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पडता है वहा युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पडता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सन्मतिसूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा^२ करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके अमुक मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा अमुक मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर सस्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य समन्तभद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके सगमस्थल हैं। दोनों महान आचार्योंकी वाङ्माराएँ उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। समन्तभद्रके 'आत्ममीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयोंकी पुरानी परम्परा सप्तनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परंपराएँ इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन दिवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह पञ्चनयवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक^३में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसप्तभगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयोंको सप्रहात्यात्मक बतलाया है तथा छ ही नयोंका आश्रय लेकर सप्तभगीका विवेचन किया है। तथा लघीयस्त्रयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपज्ञ वृत्ति में सन्मतिकी गाथा १-३की शब्दशः संस्कृत छात्राको अपनाया है। यथा—

तित्यपर वयण सप्रहविसेसपत्थारमूलवागरणी।

द्वन्द्वद्विओ य पञ्चवणओ य सेसा विपर्यासि ॥—सन्मति।

‘तथा तीर्थकारवचनसप्रहविशेषप्रस्तावमूलव्याकरिणौ द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकौ निश्चेतव्यौ।

—ल० स्वो०

सिद्धसेनने सन्मतिसं एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण भिन्न नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेदशमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३-२५, २६)

१ कमायपाहुड, भा० १, पृ० २६१। षट्सुख्वागम पु० १, पृ० १५। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।

२ कमायपाहुड, भा १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलङ्कदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमे पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥' सूत्रके व्याख्यानमे उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारमे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर 'गुण एव पर्याय' समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धनेनकी मान्यता है। इस परसे यह शङ्काकी गई है कि यदि गुण ही पर्याय हैं तो जेवळ गुणवन द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—'गुणपर्याय वद् द्रव्य' क्यों कटा? तो उत्तर दिया गया कि जेनेतर मतमे गुणोंको द्रव्यमे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिने लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामे भी अकलङ्कदेवने सिद्धनेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलङ्कदेव पर सिद्धनेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलङ्कके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके आतमीमासा और उस पर अकलङ्कदेवके अष्टशती भाष्यको आवेष्टित करके अष्टसहस्री नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जेने 'वायवर्शनके सूत्रों पर उद्योतककी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलङ्कदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने भीमासक कुमारिलके नीमासा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इस तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमे प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर सञ्चित विवेचन है। इस विवेचनके अन्तमे ग्रन्थकारने लिखा है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये; यह नयचक्र भववतया मल्लवादीकृत नयचक्र होना चाहिये, क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और मल्लव वल्लकृत नयचक्र प्रथम तो सञ्चित ही हैं, विलुप्त नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अविकल स्पष्ट लिखा है, दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकने थे, अस्तु। इस नयचर्चामे विद्यानन्दने सिद्धसेनके पञ्चनयवादकी स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नैगमनयका अन्तर्भाव न तो सप्रहम होता है, न व्यवहारमे और न ऋतुसूत्रादिकमे। अतः परीक्षकोंको 'सप्रहमादि छै नय ही हैं' ऐसा नहीं कहना चाहिये।

संप्रहे व्यवहारे वा नान्तर्भाव समीक्ष्यते।

नैगमस्य तयोरकवस्त्वशप्रवणत्वत ॥ २४ ॥

नर्जुसूत्रादिषु प्रोक्तहेतवो वेति पणनया।

संप्रहादय एवेह न वाच्या प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० वा० ६, २६९।

यहां 'प्रपरीक्षक' शब्द समवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आधार पर उन्होंने ही पञ्चनयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रसर्गचक्रके सूचक 'प्र' उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धनेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पाचवे अध्यायके 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' इस सूत्रकी व्याख्यानमे गुण और पर्यायमे अन्तर्भाव मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलङ्कका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य फलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्तवित्तये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये ‘गुणवद्द्रव्यम्’ कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये ‘पर्यायवद्द्रव्यम्’ कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं ‘सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकते हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वज्ञता और असर्वज्ञता, मुक्तत्व और ससारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आत्ममीमांसाके ‘वक्तव्यनाते’ इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके सन्मतसे भी ‘जो हेतुवाद-परक्रमि’ आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और सभवतया अकृष्णदेवसे भी पूर्व दिगम्बर परम्परामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। श्रवणवेलगोलाकी महिषेणप्रशस्तिमें कुन्दकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, वर्द्धदेव और अक्लकदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता वादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सन्मतिर्विवृता येन सुप्रधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उप सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुप्रधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। ‘नमः सन्मतये’ में ‘सन्मति’ नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके त्याग्वादपरीक्षा और वहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक दिगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। सभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। वैसे महिषेणप्रशस्तिमें उनके सुमतिस्तक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवमसु स्तुत येन व सुमनससकृमासतया कृतम् ।
पण्डितपथतत्त्वपथार्थिना सुमतिकोटि विवर्तिभवार्निहत् ॥

अन्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सातवीं शताब्दीने उसके विद्वान नहीं थे, सिद्धमेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धमेनका सम्मतितर्क सातवीं शताब्दीने नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। सम्भवतया सुमतिदेवकी टीकाके लुप्त हो जाने पर और जेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता लुप्त हो गई और उसे जेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु वह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथावद्ध है, संस्कृतकी कुछ वृत्तिसिद्धि भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंमें एक वृत्तिसिद्धि एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

‘वियोजयति चासुभिर्न च वधेन मयुज्यते’

अकलकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयध्वला टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम द्वात्रिंशतिकाका तीसवा पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ द्वात्रिंशतिका भी छठी शताब्दीने ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रही हैं। इन्हीं द्वात्रिंशतिकाओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धमेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियाँ हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादसे न उठाकर इतना ही लिखना पर्याप्त समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धमेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सूत्र या सम्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समाहत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

राजाराम जैन

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्तियों-के प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजेटियर^१का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है:—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency ”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

१ Imperial Gazetteer of India Vol IX, 1908 A D, Page 353

उक्त गजेटियरमें जिस समयकी बात कही गई है, उस समय वहाँकी प्रधान जातियोंमें जैन जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, सृष्टि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य है

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348)

Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3% (Page 348)

सकता है। जैन साहित्य एवं श्रालोके भिन्नभिन्न दृष्टिमें उक्त काल स्वर्णमाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकाण्डका जनक तोमरवर्गी राजा दूंगसिंह (वि० स० १४८१—१५१०) एवं उनका पुत्र राजा कीर्ति-सिंह (वि० स० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमें अपभ्रंश भाषाके बुरख्वर महाकवि रङ्गू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीसरे भाग अर्धक विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेंसे अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं^१। अपनी देवी प्रतिमा, ओजस्वी कविता, अगाध पांडित्य, कठोर साधना एवं सहज एवं उदार स्वभावके कारण ग्वालियर-राज्यमें ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँके जन-जनके कवि एवं श्रद्धाभाजन बन गए। विद्यारसिक तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा डूंगरसिंह तो उनके व्यक्तित्वसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविको अपने दुर्गमें ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केन्द्र बनानेका साग्रह अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वयं लिखा है :—

गोवर्गिरिदुर्गमि णिवसतट बहुसुहेण तदि । सम्मद० १।३।१०

महाकवि रङ्गू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्वर्णसे कृतकृत्य होने थे तथा जो धनकुचर थे वे उसके सकेतपर अपनी गाड़ी कमाईकी धैल्योका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहने थे। ऐसे लोगोंमें सबकी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, गगन साहू, खेऊ साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, मुलण साहू, दोसड साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आद्व साहू, सचवी नेमदास, श्रमणभूषण कुन्धुदास, होदू साहू एवं कुशरान आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रङ्गू-साहित्यके निर्माणमें उक्त श्रावकोंने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सचेष्टतासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आद्यत प्रशस्तियोंसे उक्त श्रावकोंकी १२—१२ पीढ़ियों तकका विस्तृत विवरण उल्लेख होता है, जिनमें ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियाँ पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनकुचर श्रावकोंमेंसे सबकी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, असपति साहू, सचाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रङ्गूकी आज्ञामें जैनमूर्तियोंका निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमें अपनी न्यायोपाजित अटूट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रङ्गूने सचवी कमलसिंह-को गोपाचल्य “तीर्थनिर्माता” कहा है, जो उपयुक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रङ्गूकृत ‘सम्मतगुणगिहाणक’ की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर-दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओंके कार्योंमें भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका प्रतिष्ठाके लिये ज्ञ राजा डूंगरसिंहसे आज्ञा चाही तब डूंगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—सोरठके राजा वीसलदेव एवं जोगिनीपुरके राजा पेरोजसहि—द्वारा प्रजाजनोंमें श्रेष्ठ वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारगसाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमें हर प्रकारके साहाय्यका उल्लेख करते हुए कहा^२ कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अतः आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम “जो-जो माँगोगे वही-वही दूँगा (ज ज मगहु व त देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्ततापूर्वक सम्पूर्ण करो।” इतना कहकर राजाने

१ रङ्गू-साहित्यके परिचयके लिये “भित्तु मूर्त्ति ग्रन्थ”—कलकत्ता(१०६१)में प्रकाशित “सन्धिकालीन अपभ्रंश-भाषाके महाकवि रङ्गू” नामक भेग निबन्ध द्रष्टव्य है।

२ मन्त्र० १।११।४।

३ सम्मतगुणगिहाणक १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पानका वीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्तिके प्रतिष्ठा-कार्यको सम्पन्न करनेवाले ये महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रङ्धू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह था तथा प्रतिष्ठाचार्य ये रङ्धू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काला' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काला' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काला' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रङ्धूकृत 'सम्मतगुणनिहाणकव्य'की प्रशस्तिमें उल्लिखित कमलसिंहकी वशावली^१ तथा लेखकी वशावली आदि सभी सट्टा हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता था खेल्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुरुक्षेत्रके निवासी सहजा साहूकी पौत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री क्षेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लाभ न होनेसे इन्होंने अपने भतीजे हेमाको गृहस्थीका भार सौंपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था^२ तथा उसी स्थितिमें उन्होंने ग्वालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरवन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रङ्धूने लिखा है।

तुम्ह ह पसापुण भवदुहकयतस्स । ससिपहजिण्डस्स पढिमा विसुद्धस्स ॥
काराविया मह जि गोवायले तुग । उडुचावि णामेण तित्थस्मि सुहसग ॥
आजाहिया हाण महु जणाण सुपवित्त । जिणदेव सुणिपाय गधोच सिरसित्त ॥
दुल्लभु णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु । सगहिंवि जिणदिव्व मयणारि जिं छिण्णु ॥
तहिं पडिय उवयार कारणेन जिणसुत्ति । काराविया ताहि सुणिमित्त समिदित्ति ॥
कलिकालु जिणधम्म धुर धार पूढस्स । तिजयालये सिहारे जय सुज्ज रुढन्त्स ॥
मिरि कमलसिंहस्स सवाहिवस्सेव । सुसहायण्णावि त सिद्ध इह वेव ॥

(सम्मड० १।४।११-१९)

ग्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्ति-निर्माता है असपति साहू, जिसका पिता तोमरवशी राजा झगरसिंहका सम्भवतः लाय एवं आपूर्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मझला भाई था। चतुर्विंश सषका भारवहन करनेसे इसने "संघपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारसिक, धर्मनिष्ठ एवं समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा कीर्तिसिंहका दीवान, सुरक्षामन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्तियां एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठाएँ कराई थीं। रङ्धूने कहा है।

वीथउ पुणु परउवधारलीणु । जिणगुणवरिणय उद्धरियदीणु ॥
जिणि काराविउ जिणुह सखेउ । धयवढ पतिहिं रहसूरतेउ ॥

१ जैन शिलालेख संग्रह तृतीय भाग, (माणिक० सीरीज, बम्बई, वि० सं० २०१३) लेखांक ६३३।

२ सम्मतगुणनिहाणकव्य ४।३५।

३ सम्मज्जिणचरित १०।३४।१७-३४।

णियमतत्तणि रजियठ राउ । मावयविहाण कम्माणुराउ ॥
परणारिपरम्मुहु विगयलोहु । अमपत्ति माहु जणजणियमोहु ॥

(सावय० १।८।४-७)

तथा—

पुणु धीयठ णटणु मक्कियच्छे । रज्जकज्जधुरधरणसमच्छे ॥
समाहित अमपत्ति असकिठ । ससिपहकरणिम्मलजसअकिठ ॥
गिरसियपावपडलणिटरुवइ । जेण पडट्टाविय जिणविंयइ ॥

(सावय० ६।२६।६-८.)

चौथा मूर्ति निर्माता था नवाधिर नेमदास । इनकी मीरा एव माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं । नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे । वे वहाँके वणिकश्रेष्ठोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरुद्र चौहान (वि० स० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे । इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-चात्रा की थी । इनके पिताका नाम तोसउ था तथा वग सोमवशके नामसे प्रसिद्ध था । नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पापाण एव घातुकी बहुत-सी मूर्तियों एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था । रङ्गधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एव साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे । रङ्गधूकृत पुष्पासवकहाकी आद्यन्त प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

। मवाहिव णामे णेमिदासु ॥

अग्गेमरु णिववावारकजि । सुमहंतपुरिसपहुंरहरजि ॥
जिणविंय अणेय विसुद्धयोह । णिम्मवि वि दुग्गाइपहणिरौह ॥
सुपडट्ट काराविट सुहमणेण । तिल्येमगोत्तु यवियठ जेण ॥
पुणु सुरविमाणसमु सिंह खेऊ । णियपहकरपिहियठ चंदतेठ ॥
काराविट जिं जिणणाहभवणु । मिथ्यामयमोहकमायममणु ॥

(पुष्पासव० १।५।६-११)

तथा

भो रङ्गधू तुह वड्डियपमोय ।
मंमिद्ध जाय तुहु परममित्तु । तउ वयणामियपाणेण तित्तु ॥
पड किय पडट्टमहु सुहमणेण । जाजय पूरिय धणकंचणेण ॥
पुणु तुव ठवपुसें जिणविहार । काराविट मड दुरियावहार ॥

(पुष्पासव० १।६।८-११)

.. ताह पदसु तुहयण वक्खाणिठ । णिव पयावरह सम्माणिउ ॥
यट्टविहघाटफलिहविट्टुममठ । कारावेप्पिणु अगणिय पडिमठ ॥
पनिट्टाविवि सुहु आवजिउ । सिरितिल्येमरगोत्तु समजिउ ॥
जिं णहलगि सिहर चेडहर । पुणु णिम्माविय समिकरपहहर ॥
णेमिदासु णामे मवाहिउ । जिं जिणसत्तमारणिज्वाहिउ ॥

(पुष्पासव० १३।२।२-६)

रङ्गधूने सहचपालके एक पुत्र सहदेव सचपतिको भी मूर्तिप्रतिष्ठापक कहा है^१ लेकिन इसके सम्बन्ध-

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निश्चित है कि रङ्गूके पूर्ववर्ती एवं उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रङ्गूको लिखना पड़ा :—

अगणित अण पडिम को लखवइ । सुरगुरु ताह गणण णइ अकखइ ॥

सम्मत० ११३१५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा ड्रगरसिंह एवं उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनोंने ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है^१ :

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand, it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A D

मूर्तिमञ्जक बाबरके उस आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिंघमने इस प्रकार किया है^२ :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet³ in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā⁴ is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम फ़ैथ माण्टेसेराट(Father Monteserrat)को है, जो एक योरुपियन धुमक्कड़ थे तथा जिन्होंने सम्राट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सुरुआतसे दिल्ली जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।^५

उक्त माण्टेसेराटके बाद जनरल कनिंघमने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्तियोंका कुछ विवेचन किया।

१ Romance of the fort of Gwalior (1931) Pages 19-20

२ Murry's Northern India, Page 381-382

३ बाबरने भूल्ये आदिनाथकी मूर्तिकी ऊँचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट उँची है।

४ बाबर द्वारा उपयुक्त 'अदिवा' शब्दका अर्थ कनिंघम आदि किसीने भी स्पष्ट नहीं किया। मेरे ख्यालमें बाबरने 'आदिनाथ'के स्थिये उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

५ Asiatic Researches Vol. IX, Page 213

चरित्रमन्त्रे वाट भी लेगोने उत्तर लिज है अवश्य, किन्तु वह सप्त क्रान्तम साहसकी नकल अथवा उनके कथनका नाराय मात्र ही है। चरित्रमन्त्रे उक्त मूर्तियोंकी कगमे प्रभावित होकर लिखा है^१ —

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size

उष्टियन स्टेट रेलवेके प्रबन्धन विभागने भी अपनी ग्वाल्हियर सम्बन्धी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्तियोंके Rock giants की उम्मा देते हुए लिखा है^२ :

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossal effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his achievements These Jaina statues were excavated from 1440-73 A D

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वाल्हियर-दुर्गमें कुछ जैनमूर्तियोंकी अति-सश्रम कहानी। ग्वाल्हियर-दुर्गने जब “Pearl in necklace of the castles of Hind” कहा गया है तब भला उसमें सामान्य मूर्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी औन्नत्य एवं मन्त्रतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मूर्तियोंके कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसी पगल भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-बौद्धिक, अतुल्य धैर्य एवं अद्भुत साधना मानों इन मूर्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने आकार उपस्थित हैं। और उनके निर्माता सबकी कमलसिंह, खेल्हा, अक्षपति, नेमदास एवं सहदेवके सम्मुखमें क्या लिख जाय? उनके आस्थागन् विशाल हृदयोंमें जो श्रद्धा-भक्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विन्वमें शायद ही कहीं मापमन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्पात हैं, जो इतिहास एवं सत्कृतिके अमृतसममें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्तियोंकी मन्त्रता, औन्नत्य, विशालता एवं कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रङ्गू! जिसकी महती कृपाने कुरूप, उपेक्षित एवं सदैव आकारके कर्कश शिल्पक भी महानता, शान्ति एवं तरत्ताके महान आदर्श बन गये, ऊबड़-खाबड़ एवं मयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीडित एवं सन्तत प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिने पवित्र मन्दिर एवं वरदानगृह बन गये। जानामृतकी अज्ञेय धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रङ्गूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिने उसके समस्त कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति मन्त्री श्रद्धाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् धृष्टसे उद्गृह्य हो सकेगा।

१ Murry's Northern India, Pages 381-382

२ 'Gwalior' published by the publicity Deptt Indian state Rly 1956

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु-साध्वी, श्रावक-श्राविका चतुर्विध सभको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओंका राज्य शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आज्ञाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बड़ी सूझ-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म जागृतिका स्रोत उमड़ पड़ता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंके श्रावक-श्राविका सभ, आचार्योंको अपने यहाँ बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कटित रहता है। उन्हें अपने यहाँ पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विनतिपत्र भेजे जाते थे वे इतने विद्वत्ता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे राजकाव्य और चित्र-गैलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बड़ौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों संबंधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विज्ञप्ति-काव्योंका एक संग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर बिखरे पड़े हैं जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहाँ ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले (संवत् १८६७)को यह पत्र मेड़तेके श्रीसचकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती तपागच्छसभकी लायब्रेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रोंके नीचे वाला अंश अब प्राप्त नहीं है।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३२ फुट लम्बा है जिसमें १७ फुट तक तो चित्र हैं और १५ फुटमें संस्कृत और मारवाड़ी भाषाका गद्य-पद्यमें लेख है। यहाँ सर्वप्रथम चित्रोंका संक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मंगल कलशसे होता है

जिसके दोनों ओर स्त्रिया गड्डी हैं। उसके बाद छत्रके नीचे दो स्त्रिया नृत्य कर रही हैं, दो स्त्रिया बाजा बजा रही हैं, एक ढोलक और दूसरी वीणा बजा रही हैं। तदनंतर अष्ट मण्डिक, १४ महाम्बस, विद्याला माता, सिद्धाथके सामने बैठे स्वयंप्रफल पाठक। फिर जिनालय, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, श्रीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ गुटसवार, पनिहारी, पुनपवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर खड़ाधारी। तदनन्तर चार गुटसवार, उस बाजा बजाने वाले, अश्वारोही राजा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बगलमें २ आठमी चल रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ गच्चा, १३ स्त्रिया और १ बालिका हैं। स्त्रियोंमें मन्त्रक पर बैठे। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तख्त पर बैठे हैं। सामने ४ श्रावक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चैवगारी खड़ा है। तख्तके पास ८ साधु, ७ श्राविकायें जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्तिका एक पाव आगे और एक पाव पीछे हैं। उसके बाद साखीजीका उपाश्रय है। ४ श्राविष्यमें बैठी हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिवरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थकर और बायी ओर दादागुरु विराजमान हैं और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ वाजित्र बजाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विजयतिथेस लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विजयतिथेसमें वीरमगावके राव फतहसिंह, टोकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व सहस्रलिंग ताळावका महत्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रसरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १ने लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्वका है। तदनन्तर मल्हार देश, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहाके १२ मन्दिर, हाफम पचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेड़नेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाडी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्युषण आदिके समाचार व उपासम्भ लिखा हुआ है। यह लेख सन् १८६३के मिसर सुदि ५को शिवचन्द्रने सबके कहनेने लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अथ गुजरात मन्थी है और आधा मारवाड़ सन्थी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एवं अन्य अनेक गतोंकी इस लेख द्वारा महत्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

निजसिपत्र

॥ वंदे ॥ श्रीमद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमज्जिनराज वाग्वादिनी मधुरस्वरणकमलशरणीकृत्य ॥

स्वस्ति श्रीरमसुरासुरावनि चराधीशोत्तमार्गनंत ।

लोकालोक विलोकनैक रतिक धात्रादि देवं स्तुत ॥

दृष्ट्वाय चरणाश्रये स्थितिमनी चक्रेश्वरी रूपभाक्

जाता भक्तजनेष्टा जयतु म श्रीनामिजातो जिन ॥ १ ॥

अथ श्रीशक्ति जिनस्तुति—

शशामयन्मिन्नचिरीदरे च, चिरतनोस्क प्रचुर प्रचार ।

आपातगुप्तदृढाग्नोद्यं, जात म श्रावितं शिव तातिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थकृद्दर्शनम्—

राजीव दृग्योपिदुदाराजी ललामहिल्लात्तय मोरराज ।

राजीमर्ता यो खिल योगिराजो, भूयात्सनेमिर्भविष्यकामिद्वयं ॥ ३ ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तव —

पद्माशक्तिमती तथैव धरणो यस्याहि सेवापरौ
पार्थ नैव जहाति भक्तिनिरत पार्थाभिघो यक्षराट्
जसं नाम यदीय मुज्वल धिया कष्टाष्टक ध्वसकम्
विश्वाभिषिक्त दभवेज्जयतु स श्रीपार्श्वनीर्येश्वर ॥ ४ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समां सुधारिनिकर सद्देशना दानन
काले नल्प कुवाटि जल्प विषमे मिथ्यान्धकारावृते
दधद्रासर राजमढल निज जागर्तियच्छासनम्
सोय श्री चरमो जिनाधिप वरो जीव्यादन तर्द्धिद ॥ ५ ॥
गुव पच जिनाधीशान् सुराधीशार्चित क्रमात्
अभिष्टुय प्रकृष्टेन भावेन कृत मगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुजरदेशवर्णनम् ॥ दूहा ॥

सारद मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति हिव वर्णवु, गावु गच्छपति राय ॥ १ ॥
जवूट्टीप दक्षिण दिसै, भरतक्षेत्र मक्षार ।
गुजर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
धर गुजर सुदर धरण, हरण टु ख सुख ठाम ।
हरपित सुरवासो वसैं, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥
सहु देसा माहे गिरै, सुरपति रच्यो निज हत्य ।
वासवियो हर्षे करी, सुवढ करण निज सत्य ॥ ४ ॥
गुण प्रकारसु (? सु) गुजर तणा, लक्ष्मी कीनो वास ।
जगति बसाव्यो जेह धर, अधिकी पूरण भास ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, बनवाढी जग मार ।
कवि ओपम कासु कहै, पसगी जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुजर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।
गुण मणि रयण करड ज्युं, भर्यो रहै सुखठाम ॥ ७ ॥
चिहु दिसि हरियाली खुली, नीरतरवर नीर ।
सलिल परमर नवल तर, ओटै बिया गुहीर ॥ ८ ॥
अतल छाया तरु भला, जिम माया फल बेल ।
छटा कर रावै सदा, इण विध मननो मेल ॥ ९ ॥
सूरज चद्रज देख नै, हरपित हुवै निमदीय ।
धन धन इण नगरै नरा, वसैं सु पवन छत्तीय ॥ १० ॥

॥ देशी भटियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सोहै हो मन मोहै सुरतर वृटना, गढ मढ तोरण मढ ।
ऊची गत विधि भीति हो बहुदीप्ति कीर्तिकगुरा, श्वेत वरण चंद्र खड्ड ॥ १ ॥ न० ॥

कुर पक्ति विगर्त हो अति छाने सूरज किण्णना, मानु निक्क्या आज ।
 सहस्रकिण्णना मन मै हो ते जागै वीजो चट्ट है पिण रवि तीजो माय ॥ २ ॥ न० ॥
 द्वि पुग परमिर खाई हो वड णट्टिडाई बहु जलै, पातालवर पैठ ।
 उग्वाजे भली भुग्जा हो जिम दुरजन नै मन भयरवा, थूट पृथुल गुर गृट ॥ ३ ॥ न० ॥
 आगे पुग्गी मडप हो कवि सुक्खी जिम निम वर्णवै, नगर वरोवर मान ।
 ऊँचा मडप अडिया हो नमि गडिया सूरज किण्ण नै, मानु रवि जोवण दान ॥ ४ ॥ न० ॥
 मडिर मरि छाजै हो मानु गजै स्फटिक रयगणना, जाली गोन्वा जोड ।
 नवल महिल धन मेडी हो मिल मेडी बगला डज्जला, ऊग्णी विराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥
 चहुट्टा मडप राजै हो विराजै माग्न चोपडा, श्रेणी हटाटल ओट ।
 फिरता उग्रिने पटणा हो, नही ऊणा धन धण मुदरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
 चपल नुरगम मोह हो मन मोह गयवर गाजता, रथ सु पालखीयानी जोर ।
 राज माग्न में तरणी हो गत वरणी गयवरनी मडा चालती माचमनां चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
 मिलनी हिलती नार्ग हो सुग नार्ग परै सोमनी, फिरती चोहटा माह ।
 लेजो बहु छे भाजी हो मन राजी देवीनै हुबै, बैगण नाग विकाह ॥ ८ ॥ न० ॥
 खारिक पिन्ता चिजरा हो मन जरा किस्ता हुबै मडा, पुगीफल बहु मोल ।
 अवा रायण केला हो बहु मेला मेवा सामटा, लेवै लोक अमोल ॥ ९ ॥ न० ॥
 जरीया रेशमी गटा हो भरि बेटा बिरमा सावटु पटटु नीरा लाल ।
 पचग पट पामडीया हो भलजडीया वींटी नग मला, भारी मोला साल ॥ १० ॥ न० ॥
 साही छीटा सुहावै हो मन भावै ओटण कागली, टेव कुसुम बलि डाव ।
 जानी फल नज चांणी हो बलि फीणी नुरमा जलेदियां, लाहु धेवर साव ॥ ११ ॥ न० ॥
 देहरा च्यार विगर्त हो गाजै नांठ अयग, ऊँचा अति अममान ।
 कोग्णी अति मन हरणी हो वरणी नही जायै सहो, गावत गधप गान ॥ १२ ॥ न० ॥
 शातिनाथमहागना हो मन भाया सुरतर इटने, श्री प्रभु पार्श्व जितद ।
 परतिव पस्ता परै हो दुख चूरै, भविजन वृदना, आपै सुख अमड ॥ १३ ॥ न० ॥
 मरणागत नाधारै हो मुनिधारै अनुभव ध्यान में, बालवन जगतात ।
 बीगम परमर राजै हो दिवाजै राजै सहोपति, श्री मयुंजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥
 ध्यावक बहुतै युक्ति, गुरुभक्ति नित्र प्रति साचवै, पूजा विविध प्रकार ।
 मतर मेड नै म्नात्रै हो, शुचि गात्रै आठ प्रकार सुं, गावै मंगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
 माता ईश्वर गणपति हो, फणपति मरु देहरा, सहस्रालिग ललाव ।
 जोगण चोसठ मडी हो, ग्रहचडी वावन वीरना, पूजै शिवमती भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
 गट चोगमीना माला हो अममाला गुणह गभीरनी, मानु धणाहिय जान ।
 सामायक बहु पोसा हो नहिं थापण सोमा को करो, जैनधर्म शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
 पृहवो पुरवर बसतो हो सुग हसतो इटनगर परै, नहिं पृहवो बलि कोय ।
 इक दिन हर्ष वधाई हो निहां आई श्रीजी साहवा, गच्छ धारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
 विनती करि बहुवारि हो हितधारी नहिं तुमे साहवा, टोकर सेठ कहै जाण ।
 हिवै तुम पूज पथारो हो अवधारो मंगल चारनै, सब आग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
 घणा सहोन्व वानि हो दिवाजै गाजै धार्याया, वीरमगाम तै धाम ।
 घर घर मंगल गाया हो वधाया श्रीजी साहिबा, दीपक मुनि कहै दाम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इणपर वीरम सहर में, फतेसिंघ बाबोराव ।
 घरम नीत प्रतिपालणो, वखत वढै सुभ भाव ॥ १ ॥
 सदा रहो शिव भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाव ।
 रीत नीत जालम मही, गहिरो फतेसिंघ राव ॥ २ ॥

छण्य— महा सूर सधीर वीर चिहु दिसा वढीवो
 तेज पाण तरवार च्यार दिम सहजा जीतो
 न्याय नीत में निपुण दीपै टातार दिन प्रत
 धरम धुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
 फतेसिंघ गहिरो गुणा, वड वखत वाटै बरो
 सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगा राजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, वखतवत नर नाथ ।
 श्रीजी साहिब वीनती, पडधारो नर साथ ॥ १ ॥
 करि वदण श्रावक कहै, पडधारो पुर माह ।
 जनम सफल होमी खरो, धरम कलप विकसाह ॥ २ ॥
 हम सुण श्रीजी ऊठीया, मगलकलश बंदाय ।
 जय जय शब्द उचारीया, भट्ट चरणशुभ बाय ॥ ३ ॥

काव्य— भार्ये भारत खण्ड मण्डन निमे श्रीमज्जनोद्यत्प्रभे ।
 शर्वांगी स्थिति सो द्ये धनि जनैस्सर्वत्र वित्ताह्वये ।
 देशे गुर्जर सज्जिके नरपति प्रोढप्रतापोदये
 दुष्टा नीतिदुरीति भीत रहिते विक्रमेपत्तने ॥ १ ॥

अथ श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिश्रराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण वच श्रिया नयनयोर्भालस्य भाग्योदये
 कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्ध्या कराभोजयो
 कर्तुं जैन मतानुग समजगद् येषा क्षितौ विद्वति
 स्ते पूज्या जिनशासनारुणममा साक्षाद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छंद माणकदण्ड—

श्री पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम हदुराज, गुणविमल साज
 विद्याभंडार, अनुपम आचार, सयम सुधार, जुगतलि विचार
 गीले सरूप, त्रिण भवन भूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर
 मेरुसुधीर परत्रिया वीर, आनदकद, जिम सुधाचद
 विलसो विवेक, चारित्र टेक, धर्महसुरिद, तिण तखतचद
 दीपक, वृंद सुख स्नेहकद, अष्ट करमके भाजणहार, महिमावतमहत ॥

दूहा— गुण केहवा तुमचा कहू, एक जीम जो होय
 आचारिज गुण आगला, एकसो आठ हि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पायजिनेसर साहिवा रे—ए देसी ।

पूज्याराध्यतमोत्तमा रे, वदनीक पूजनीक ।
 सफल गुण करी सोमता रे, गठपनीया मिर टीक ॥ १ ॥
 जाणो जिनेंद्रसूरीश्वरू रे ।
 भारती कठविराजता रे, कलिगोतम अवतार ।
 अयोधजीव प्रतिबोधवा रे, उदयो दिनकर मार ॥ २ ॥ जा० ॥
 इकविध अमजम तणा रे, टालण गुण मणि खाण ।
 वाचक दोयविध धर्मना रे, तीन तत्त्वना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
 च्यार कपायनं जीपता रे, पचमहाव्रतधार ।
 रश्मक पटविध जीवना रे, भय सप्त ठीध निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
 टालक भाटे मड तणा रे, नव ब्रह्मचर्यना धार ।
 दशविध यतिधर्म धारणा रे, वाचक अग इग्यार ॥ ५ ॥ जा० ॥
 वारे उपागने वाचता रे, तेरह काठीया जाण ।
 चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै वखाण ॥ ६ ॥ जा० ॥
 सोल कला शशि निर्मला रे, सत्तरैह मंयमपाल ।
 पाप स्थानक अठारना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
 उगणीम दोय काउमग तणा रे, वीस स्थानक तप जाण ।
 श्रावक गुण इक्कीमना रे, वाचत हो वरवाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
 परीमह वावीम जीपता रे, वियय तज्यो तेवीम ।
 भाणा जिन चोवीसनी रे, पालो विश्वावीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
 भावना पचवीम भावता रे, कप्पाज्झयण छावीम ।
 उपदेशक अगै क्रिया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥
 मतिज्ञान भेद अष्टावीसना रे, उपदेशक मुनिराय ।
 गुण तीस पाप ध्रुत तणा रे, सग नही समुदाय ॥ ११ ॥ जा० ॥
 मोहनीना स्थानक अष्टै रे, तीम भेद सुविचार ।
 सिद्ध भेद इक्कीसना रे, छत्रीम लक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
 तेत्रीम आमातन तणा रे, टालक हो निशत्रीम ।
 चोत्रीस अतिशय जाणता रे, वागीगुण पैत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥
 छत्रीम उत्तराध्ययनना रे, उपदेशक गुरुराय ।
 गणधर कुथु जिणदना रे, सैंत्रीस जाणो माय ॥ १४ ॥ जा० ॥
 खुडिय विमाणना वर्गना रे, उद्देशक अडत्रीस ।
 समयक्षेत्र माहे अष्टै रे, कुलगुरु गुणचालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
 देहमान श्रीशातिनो रे, धनुष कह्यो चालीस ।
 पडम महलीय वर्गना रे उद्देशा इकतालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥
 बयालीस कलोदधि रे, सूरज है उद्योत ।
 कमंविपाकना देस छै रे, तयालीम श्रतयोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा — उद्देशा वर्गे कह्या, चोथे चम्मालीस ।
 धर्मनाथ निज देहना, धनुषह पैतालीस ॥ १८ ॥
 बभी लिपीना जाणीये, अक्षर छयालीस ।
 अग्निभूत ग्रह मे वस्या, वर्षेनु मैतालीस ॥ १९ ॥
 चौडमा धर्म जीणटना, गणधर अढतालीस ।
 तेरेन्द्रीना आऊपो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥
 देह अनंत जिणटना, धनुष मलो पचास ।
 उद्देशा इक्कावना, नव ग्रहचर्यना भास ॥ २१ ॥
 मोहनी कर्मतणा कह्या, सूत्र मला बावन्न ।
 पंच अनुत्तर उपना, वीर सीस तेपन्न ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसणरी देसी ।

एतो नेम जिणट छन्नस्ते हो योगीश्वर दिन चौपन्ने हो (२) विचर्या महीयल मुदा ।
 एतो वीरजिणट अतकाले हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) पचावन शुद्ध उदा ॥ २३ ॥
 एतो विमलजिणटना जाणो हो जो० गणधर शुद्धे हो (२) छप्पन गुणमणि धरा ।
 त्रिण गणि पिटक विमल कर जाणो हो जो० कह्या अज्झयण हो (२) सत्तावन शुभवरा ॥ २४ ॥
 एतो ज्ञानावरणी ने वेदनी हो जो० आयु नाम जाणो हो (२) अंतराय सुद्ध लहो ।
 उत्तर प्रकृति पाचनी जाणो हो जो० अटावन मानो हो (२) शास्त्रै सुधै वहो ॥ २५ ॥
 इकरित चद्र सवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिये हो (२) निसिमान मे सदा ।
 एतो विमल जिणट तो जाणो हो जो० साठधनु कहिये हो (२) देह मान समें मुदा ॥ २६ ॥
 चंद्रमडल इगसठ जाणो हो जो० भागे भजिये हो (२) लहियो सुभ ध्यानथी ।
 बलि शाति जिणटना जाणो हो जो० बामठि सहस्ते हो (२) सुनिवर शुभ मानथी ॥ २७ ॥
 एतो निषध नीलगिरि त्रैलोक्य ही जो० करत प्रकाशा हो (२) उद्योत जिणटजी ।
 एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुधहार सु पेंडजी ॥ २८ ॥
 एतो जवृद्धीप मे जाणो हो जो० रवि पणसठै हो (२) मडल कर जोतिना ।
 दक्षिण मानुषगिरमे जाणो हो जो० चद्र तपता हो (२) छासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा— श्री श्रेयास जिणटना, गणधर सतसठ जाण ।
 घातकी खड जिणटना, अडसठ कह्या वखाण ॥ १ ॥
 सात करम उत्तर प्रकृति, गुणहोत्तर विण मोह ।
 सित्तर धणु उचापणु, बासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥
 इकोतर पूरव महस, अजित वस्या गृहचाम ।
 कला वहोत्तर जाणीये, विद्या लील विलास ॥ ३ ॥
 विजय बलदेव तो आउपो, सहस तिहोत्तर वर्ष ।
 अग्निभूत गणधर तणु, आयु चहोत्तर वर्ष ॥ ४ ॥
 पंच्योत्तर सै केवली, पुष्पदंतना जाण ।
 लक्ष छिहोत्तर पूर्वथी, भरत थयो महाराण ॥ ५ ॥

दाल (८) श्री सुनेखर पासण्णिसर भेटियं ।

सत्तोत्तर लव एक सुहुत्तनो मान छै । अरुपितनो आयु अटोत्तर वान छै ।
जवृद्धीपनी पोलनो कहियो आवरो । जोयण गुण्यामी महम कछो तिहा मानरो ॥ १ ॥
श्रीश्रेयासनो मान कयो केवल सुनै । अमी धनुष प्रमाण लहो विचयी सुनै ।
नवनमीया सुनिजाण कहु साधे भला । प्रतिमाना दिनमान लहो चितयी मला ॥ २ ॥
इत्यामी ते जाण भली विध चित्तमं । देवानडनी कृत्त वस्या वीरजी सर्म ।
वयामी निम जाग वढे गीतल जिना । गणवार श्यामी शुद्ध किया गुण शुधिना ॥ ३ ॥
रूपभट्टेव जिनडना गणपर जाग्यै । चौंरामी शुद्ध जाण जगत्त वस्योग्यै ।
उटेशा पदमागना पिच्यामी कछा । सुविधि तणा गणवार छीयामी सर दद्या ॥ ४ ॥
उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सयानी सही । धर्म जिण्ड गृहवाम अग्रामी जग लही ।
शाति जिण्डनी माचवी सहस नियासीये । नेऊ धनुषनी जाण गीतल जिन ठनु कीये ॥ ५ ॥
आयु गोत्र विण कर्म छवैनी जाणियै । कहिय ईकाणु मार हीया में आग्यै ।
इन्द्रभुनिगणवार वरप याणु लहो । चत्रप्रभु जिणराय तिराणु गण कहो ॥ ६ ॥
चोगाणु गणवार अजितजिनना भला । पचाणु गणघार सुपार्थ जिण्ड सला ।
वायुकुमारना भुवन ठिनु लख जाणियै । उत्तर प्रकृति ब्रह्माण करम अठ माणियै ॥ ७ ॥
सत्ताणु कही भाप करमनी सरदहो । रूपमनै सार्थ दीक्षक निनसुतमन लहो ।
अठाणु शुद्धचित्त सुशीजी जाणिया । जोजन सन्निराणवै सुरगिर मागीया ॥ ८ ॥
पारमनायनो आयु मतह वर्ष जागज्यो । दमडसमी या पडिमाइ विके मन आगज्यो ।
एक मो एक दिनमान प्रमाण सुगारणा । कुल इकोत्तर मतनु श्रीजी सारणा ॥ ९ ॥
वीडोत्तर बलि रूपक भेदावलि लही । तीडोत्तर मत नाम ते श्री जी सईही ।
चीडोत्तर मत राग भेद भणावता । पचाविक सत जाग कुडलिया जणावता ॥ १० ॥

दूहा— पद उत्तर गत तेहना, दोवक छंड सुमेद ।
इक गत मानें आगला, गाया दोवक वेद ॥ १ ॥
मिणिया नवकर वालियै, एक सौ आठ प्रमाण ।
जामु कर जपीये सडा, श्री सडगुन्नो ध्यान ॥ २ ॥
इत्यादिक बहु गुण कछा, जाणे श्रीजी मार ।
कविना किम गुण कर सकै, दीपक मन विस्तार ॥ ३ ॥ श्री ॥

मकरगुणमणिविरचितगात्रै अनवद्य विद्या विगारदै श्री सिद्धान्ताय स्मारकै अस्ति नास्ति
मकर जायक तत्तै ससनयवाड विद्या जायकै रनवद्य गद्यपद्य ह्य समय शास्त्र तर्क छन्दोलङ्कार गणितदि
विविध तन्त्रज्ञ सत्रं लब्धि प्रतिष्ठे विद्या मड धूर्णित बाधोपक्रमज्ञै व्याकृतलकृति कोशादिभि
पाठित वैतथिक छात्रै । सद्विद्यौतार्थ धैर्य गांभीर्यादि गुणगणपार्थ प्रचारित सुराद्रिवदानुल्यसच्चारित्रै ।
करतलकलितामलकवडमलविद्रित सजैनिक तत्रचारित्र्यशास्त्रै । उरीकृत गिरसिजिनानुशामनगिरस्यै ॥
मन्त्रीललीलपुण्यसुरसरिद्वीरपवित्रै महामन्त्र पच प्रस्थान युत स्मारकै कपायगिरिभेदनैक महावज्र
वद्वीर्य युवै महा मोहमलनीपकै, पचाचार पालवै । न भव्यजन प्रतिबोधनैक मार्त्तण्डै ॥ अष्टादशसहस्र
शैलाग रथवाइकै । पट्टीव रक्षाकारकै । सप्त भयनिवारकै, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुल्यै । दशविध
यत्रिधर्मपारकै । एकादशाग वाचनैक रसिकै द्वादशोपागामृत वर्षणैक धनपमूहै । श्रीवीरपट्टप्रभाकरै ।



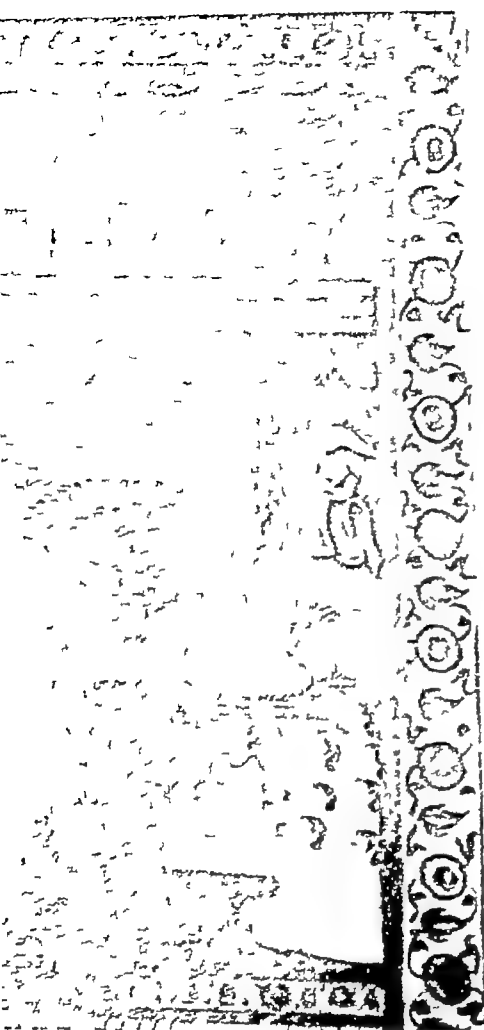
चित्र १ : पृष्ठ ५०, पक्ति ४-५

आगे-पीछे चित्र १-४
 वि सं १८६७ में, मेढतेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर(वीरमगाम-गुजरात)स्थित
 तपागच्छके आचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसूरिको भेगे गये विज्ञप्तिपत्रका चित्रविभाग
 (देखिये पृ० ५०)



चित्र २

पृष्ठ ५०, पक्ति ५-७



चित्र ३ पृष्ठ २०, पन्नि ८-१०



महामुनि समेविन चरणजलजै । पच महाव्रतपालकै । श्रीमदाचार्यवर्ये धर्म धुरिणै ॥ सकलगुणगरिष्टै
रित्यादि पद्मत्रिश त्रिंशतिपद् गुणोपेत । जगम जुगप्रधानै सकलभट्टारक शिरोमण्यै पुरन्दर भट्टारकै ॥
म । जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर-
जित्क पाँ . चरणान् दलमित श्री मेढनीपुरन समस्त सध लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट सख्येति
वाच्या ॥ अत्र श्रीमद्विष्टदेव प्रसादाद्भव्य । तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्निश भावुक भूयादिति । यूय
गुग गरिष्टा । सद्विष्टा । तथा च श्रीमता शुभयना भवनामायानमहर्निश मयिका क्रियते श्रीमद्विरयह
समये स्मरणीय यदुक्तं नैपथकाव्ये

तववर्त्मनि वत्तता शिव पुनरन्तु भवता समागम
अयिमात्रय मावयेप्सिनं स्मरणीया यमये वय वय ॥ १ ॥ इत्यादि ज्ञेय ।

तथा च कृपादृष्टि सृष्टि रक्षणिया । नो हेयाश्रीमन्नि प्रीतिरीतिरस्मदुचित कार्यं सत्तेष्व । पार्थिव्य
नो विचार्यम् ॥

काव्य—

लब्धेगोतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीना पति
मादित्यस्य वपु प्रभा नयनयो कृष्णप्रियाया पुन
चद्रोह्लासित कजवत् गुस्मुख वाणी सुधासागर
श्रीमद् पाटपटोधरो विजयते जैनैन्द्रसूरिश्चिरम् ॥ १ ॥

अथ वाणीवर्णनम्—॥ सर्वैया ३१ ॥

जाफ्री मधुराई आगे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठानी है ।
माकरी कौ काकर कौ रूप धरि रही छानी, योही ढर राखि मनु द्राख सकुचानी है ।
याकै पक्षपात इक्षु लोकन समझ लक्ष, घानी में पिलानी याते अति ही ढरानी है ।
सुनत सुहानी सबै रीझि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुस्वानी जातें वानीही हरानी है ॥ १ ॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देशा मिरहर देश बाह मरुधर वरणीजै
वडा मरठ वकडा जेथ उतपति जागीजै ।
अमल धरम अकलक असल हिंदुभाण आचार ।
ढरसन पट देवाण बडौ मरजाठ विचार ॥
ते मझि जुधाण कमधा तखत सहिर बीआ सहिरां सिरै ।
जोवता सोभ सहि विधिजुगति जे सु अलकाही रहिगी उरै ॥ १ ॥

अथ मरुधरावीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानमिध देव वर्णन—

मानार्थिव वडवखत विजय नृप तखत विराजै ।
नखतवत नर नाह रूपत जेहो इदराजै ॥
गजन जिसो गजगाह राह हिन्दू भ्रम रख्यण ।
जैरी सक करै पतिसाह बाह सवि वात विचख्यण ॥
मक यध भूप अवसाण सिध, आण जास धरपुर अदल
तप तेज भाण हिन्दू तिलक, माण दुजण आषाड मल ॥ २ ॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छापय—

ते मत्वर मन्न तिसौ नयर मेदनीपुर नीको ।
भुवण भामिनी भाल ताण विधिरचियो टीको ॥
बहु गढकोट वाजार गयण छवि मंदिर गोप्यां ।
वण चिहु टिम वाग जेय जण माणे जोग्या ॥
कलि कट कंकि पिक सन्द कर, हवा लेन भोगी हलक ।
डरगाह देखि चत्रभुज डरस, माने ते तीरय सुलक ॥ ३ ॥

सवैया ३१—

वसें जहा च्यारवर्ण तामे ते से जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है ।
वर्णपटकर्म दरग्यान बडे सावधान, ग्यान ध्यान दान मान ज्ञान सुवतीक है ।
तर्क छद् व्याकरण डारह पुराण वेद, विद्या दसन्यार के निधान तहतीक है ।
कहे कवि जीह एक कहा लु वरजान याके, यो तो उपमान मानुजान किरती कहे ।

दूहा.— श्रीमेडता नगरधी, लिखन मुदा सुविचार ।
श्रीजी साहब मानज्यो, वडणा वार हजार ॥ १ ॥
कहा ओपम तुमकु लिखू, जगमें तुम सम होय ।
नमता मीस पवित्रसु, पातक दूर होय ॥ २ ॥
देस अनेक जगमे खटै, श्रीजी ग्राहिय जाण ।
पिण मत्वर समबड नहीं, ईमें अधिको मान ॥ ३ ॥
मेरुधर अधिको मढोवरो, जोधपर सरजाम ।
राजधान प्रतपै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम ॥ ४ ॥

(१) कपूर हुवै अनि ऊजले रे—ए देसी ।

तिण हीज मत्वर देस मे रे, नयग मेदनीपुरनीक ।
भुवन भामिनी भाल जुं रे, तिणविव रचीयो टीक रे । सुरिजन ॥
जाणो गच्छपति राय ॥
बहुगढ कोट वाजार छै रे, गगनागण पुता गोख ।
वनवाडी टिसवागसु रे, भोगी माणै जोख रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ २ ॥
पवन छरीस जिहां वसै रे, लोक महु वनवत ।
कुचेर मिल संका करै रे, मुअ नगरी सु महंत रे । सु० ॥ जा० ॥ ३ ॥
आटीसरनो देहरो रे, मोहै चउटा बीच ।
सुरज मन हम ऊपनो रे, कीरत थम न बीच रे । सु० ॥ जा० ॥ ४ ॥
देहरा वारै सोहता रे, स्वर्ग सु मादै वाद ।
चतुर्भुज महिमा घगी रे, महजित सर्व सुजाद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ५ ॥
मेडता पुर मर सोहता रे, फलवधि पास जिणद ।
मुअ मनवाछिन पूरणा रे, चूरणा तमस दिणद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ६ ॥

राज तिहा सखलो अछै रे, मानसिंघ महाराज ।
 नगरलोक सुखीया वसै रे, दिन दिन चढत दिवाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
 तेहनो हाकम गुणनिलो रे, पंचोली गोपालदास ।
 राजपुरा धर धारणो रे, कीरत पमरी जाम रे । सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
 बहु व्यापारी तिहा वसै रे, लखपति अधिकै मान ।
 चोर चरड नवि सचरै रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
 घाही पारसनाथ जी रे, पालकोट उदत ।
 देरागो वेव चार सु रे, बाहिर नगर सुहन रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
 दरजी पटवा सुदरु रे, तबोली सोनार ।
 गणिका मोची नुरकडा रे, इत्यादिक सुविचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
 पृहवो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पवारो वेग ।
 धर्मवृक्ष फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
 गुलालविजय कविरायनो रे, दीपविजै कहै ताम ।
 वदणा माहरी मानज्यो रे, ये छो गुण ना धाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

दाल (२) डोरी मारी आवै रे रसिया कइतले,—ए देवी ॥

सदगुरु साधो रे जगमें सुरतरु, जपीयै निमदिन जाप । सनेही ।
 रन रो भीनो गच्छ रो लाइलो, जिम इद्र ओटक चाप । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 अविचल महिमा रे जगमें अधिपति, गणघर हृदो रे ज्ञान । स० ।
 गणघर घट जपता सूरज उटै, भाजत तिमर अग्यान । स० । ग० ॥ २ ॥
 जग में क्रोध मान माया बली, लोभ मिथ्यात्व प्रचढ । स० ।
 रागद्वेष अतर रिपु जीतीया, दुर्द्धर द्वियै सिर दढ । स० । ग० ॥ ३ ॥
 तेजवता जयवता जस मुखी, नाणवत जसवत । स० ।
 लटिब मंडारी लाभ कला भयाँ, प्रणम्यति सबला सत ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
 चद्रमदलपरि शीतल परदरा भास्कर सम बड तेज । स० ॥
 शुद्ध मारगना पालक शुभकरा, भविजनथी बहु हेज । स० । ज० ॥ ५ ॥
 जाति रूप कुल बल वपु उत्तमा, विनय सुनाण सपन्न । स० ।
 दमणचारित्र अवर क्षमा दया, सत्य सौच उपज ॥ स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
 चरण करण भार्जव मारवा, बभचेरड सुविचार । स० ।
 अकिंचन निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार । स० । ग० ॥ ७ ॥
 काव्य पुराण व्याकरण छटना, टीकाग्राम अम्याम । स० ।
 आगम नय उपनय गाम्भीर्यता, जुक्ता जुक्त निवास । स० । ग० ॥ ८ ॥
 तर्कशास्त्र निरजुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद । स० ।
 निश्चयनय व्यवहार सदासती, जाणक सगला जाड । स० । ग० ॥ ९ ॥
 निर्द्वंद्वक पाखंडी छेड़ता, पच मिथ्यात्व निवार । स० ।
 कुमति कदाम्रह तृष्णा छेड़ता, जिम वन छेड़ कुठार । स० । ग० ॥ १० ॥

धर्मदुग्ध मेरु तणी परं, सहिमा जगविग्यात । स० ।
 पटवित्र जीव निकाचित रूपना, मात तान ने आन । स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
 मनु मित्र मम चित धरता सुजै, कृपा समुद्र पवित्र । स० ।
 गगाजलपरि निर्मल तुम गुणा, जेहना मरस चग्नि । स० । ग० ॥ १२ ॥
 प्रवचन मार उद्धार प्ररुणै, आचार्य गुण छत्तीस । स० ।
 विवित्र प्रकारे भागा वर्णव्या, गणी न महु मुनीस । स० । ग० ॥ १३ ॥
 जिम गयणागण ताग नवि गिण मकै, तुम गुण कहिवा न जाय । स० ।
 फणपति महम प्रमया जो करै, तिगयी पिण न कहाय । स० । ग० ॥ १४ ॥
 उज्जल त्रिभुमडलस्यु तेजनो, स्युं डडीरव मान । स० ।
 परिमल उज्जल गुण आधिक्य छै, स्यु कहु वधतैवान । स० । ग० ॥ १५ ॥
 गिरवा पुरप ते सहजै गुण करै, कार्य म कारण जाण । स० । ग० ॥ १६ ॥
 तर मीचे मरोवर सुभ भरै, मेघ न मार्ग टाण । स० ग० ॥ १६ ॥
 ह्यिवा मे किम माजन वीसरै, ते सज्जन सुविचार । स० ।
 दिन दिन घडी घडी पल पल माभरै, जिम कोइल सहकार । स० । ग० ॥ १७ ॥
 तपगच्छ मडण हीर डिवाकरु तेहना वम मे भाण । स० ।
 पडित गुलालविजय कविरायनो, दीपक गाया जाण । स० । ग० ॥ १८ ॥

ढाल (३) म्हारा बाला वाहन जोतो रे पगडानो तारो ऊगीयो-एु देखी ।

श्रीजी सकल मन चाहवा, मंघ तणे चित्त माहे जी ।
 आत्रांजी आम्हा पूरिये, भविषकज विकसाहे जी ॥ सद्गुराय पचारिये ॥ १ ॥
 आतम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
 चेतनता तो जे लहै, पामी सद्गुरु वाणो जी ॥ २ ॥
 आतम असंख प्रदेश छै, लोकाकाशे तेहो जी ।
 आतम आतम ए प्रमा न्यूनादिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
 एक प्रदेशना देश मे, गुण कहीजे अनत जी ।
 परजय शक्ति अननता, परिजय धर्म अनत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
 एह स्वभावज जीवनो, अस्तै-नाम्तिवतो जी ।
 मन्वी स्वभावै अस्तिता, नास्ति परव प्रपच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
 रुचक प्रदेश विना कहुं, वर्गणा अनत मानो जी ।
 कर्म रज बीटी रह्यो, जिम रज वाटल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
 अनत चतुष्टी मपडा, अनन शक्ती जाणो जी ।
 चरण अनंता ते कथा, चोरज अनंतड मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
 अजर अमरपट राजवी, निश्चय नै मत जाणो जी ।
 विवहारै ममारियो, एम आतम ए वानो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
 वीर पटोघर कही जता, जाणो सद्गुरु राया जी ।
 तुम वागो श्रवणै सुणा, रचमी मन मे राया जी ॥ स० ॥ ९ ॥
 रचते दशविध जाणिये, कही पञ्चवणा माहे जी ।
 उपदेश बीजी मपडा, मविचन तुमची चाहै जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते आत्म प्रयोवन्ती, थास्यै कर्मनै रगै जी ।
 तुम सुखना उपदेशनी, चाहा तुमनै सगे जी ॥ म० ॥ ११ ॥
 वीनतडी अवधारजो, माची ग्रीत सभाली रे ।
 कवर पडाना बोलडा, ते बोलडा प्रतिपाली रे ॥ स० ॥ १२ ॥
 मेड़ता नगर पधारिये, चौमाप्पो ठावीजै रे ।
 श्रीसंवर्न बहु हूय छे, ते पूर्या मन रीझै रे । म० ॥ १३ ॥
 विक्रम में काइ मोहिया, रोगीलो ते डेसो रे ।
 कपटी गुज्जर में कल्या, ओछा तेहना वेसो रे ॥ म० ॥ १४ ॥
 दीला बोला काजरा, क्या क्या स्यु स्यु बोलै रे ।
 लाला पगुला सुगटा, त्या सु चित्त अमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥
 पिण ते कामणगारडा, कामण कीधा केई रे ।
 त्या सु मनडो भेदीयो, जाणो मनमा येई रे ॥ म० ॥ १६ ॥
 मैं पिण कामण सीसुम्या, करस्या कोड उपायो रे ।
 गच्छपति राय नै वादस्या, सेवस्या अहनिस् पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥
 छावा धर्मसुरिंदना, मात गुमाना जाया रे ।
 हरचंद कुल में केमरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ म० ॥ १८ ॥
 मंत्रत अठारै सतसठै, कार्तिक मास सुहाया रे ।
 सुदि तेरस भ्रुगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे ॥ स० ॥ १९ ॥
 पढित माहे शिरोमणी, गुलालविजय गुराया रे ।
 दीपविजयनी वीनती, लुलि लुलि लागै पाया रे ॥ स० ॥ २० ॥
 इतिश्री वीनती संपूर्णमगमत् । लिखितोय ॥ श्री ॥ १ ॥

ढाल—लुवैलुवै वरसलो मेह—ए देसी

श्री श्री जिनेन्द्रसुरिंद, गावो भवियण भाव सु हो लाल ।
 चारक भविजन एह, आचारज गुण ढाव सु हो लाल ॥ १ ॥
 कहिता २ नावै पार, वीर पटोवर मनोहरु हो लाल ।
 पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकरु हो लाल ॥ २ ॥
 राय प्रदेगी महन्त, राय पसेगी सूत्र में हो लाल ।
 ध्येय आचारज जाण, ध्यायो मन धर मत्र में हो लाल ।
 लखो लखो भवनो पार, शाम्वत सुख पाम्या घणा हो लाल ।
 तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो लाल ॥ ३ ॥
 महासुनि तणा वखाण, श्रीजी पासै छै भला हो लाल ।
 दानविजय सतिवत, प० पड सु जाणो सला हो लाल ॥ ५ ॥
 जाचो हीरा खाण, विद्याविजय रूपनो हो लाल ।
 रामविजय मन जीत, सागर सु ते नीपनो हो लाल ॥ ६ ॥
 गीतारथ गुणवंत, नायक जय पड पामीयो हो लाल ।
 माणक माणक दीव, केसर जय पड धामीयो हो लाल ॥ ७ ॥

फलैविजय मन गग, डोलन ठामे गावियो हो लाल ।
 पुण्यविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो लाल ॥ ८ ॥
 इत्यादिक मुनिराय, सेव मन सुवसु सदा हो लाल ।
 वदना वागेवार, जाणेनो मुनिजन मुदा हो लाल ॥ ९ ॥
 इहां उ मुनिवर गाय, आज्ञा तुमची आदरै हो लाल ।
 मेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै अहनिदि पादरै हो लाल ॥ १० ॥
 पंडित माहे प्रधान, गुलालविजय वदणा करै हो लाल ।
 संतोषविजय मन धीर, दीप सुख विजयै धरै हो लाल ॥
 राजविजय मनरग, नगविजय सुभ भाण सु हो लाल ।
 माणकविजय मन धार, दलपति वाटै जाणसु हो लाल ॥
 धजीतविजय सुवकार, ऋषभ राजेन्द्र डोय भाव सु हो लाल ।
 सिद्धविजय मन चग, रूपक दाने नवल सु हो लाल ॥ १३ ॥
 रतनश्री गायवी मान, ज्ञाने डौलत सु भरी हो लाल ।
 श्राविका मरय सुचग, चाहै निज मन शुभकर्मी हो लाल ॥ १४ ॥
 लिखु लिखु कागल कंह, मान मसुटनी मिय करी हो लाल ।
 कागल जो धरती होय, पार न आवै गुण खरी हो लाल ॥ १५ ॥
 वदणा वार हजार, मानेज्यो गच्छति मुदा हो लाल ।
 इहाना संवनो जुहार, विहा कहज्यो मवने सदा हो लाल ॥ १६ ॥
 अधिको ओटो लिखियो तेह, माफ करो महाराजजी हो लाल ।
 मुंनि गर्म मिर्दि ने चटै, कार्त्तिक सुदि काम रानजी हो लाल ॥ १७ ॥

—इत्यादि वर्णन कार्यमगमत—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है । उसके बाद लिखी हुई भासकी प्रथम लिखा जाता है •

॥ भास स्वाध्याय ॥

देशी—नींद नयणा रं विच चुन रही गृहनी

साहिया मद्रु चरण सुहामणा, वडो भविजन भाव हो ॥ सद्रुमराजा ॥
 साहिया प्रेम अमृत रस वरसता, मिषपथ मीझो डाव हो ॥ स० ॥ १ ॥
 गच्छति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वरू ॥
 साहिया मुनि गहगाटै मोमता, चटज कुलना रूप हो ॥ स० ॥
 साहिया बुधभडार खुल्या रहै, रीझवै पृथ्वीना मूप हो ॥ स० ॥ ग० ॥ २ ॥
 साहिया ठाम ठाम मगल घणा, मोतीया थाल भराय हो ॥ स० ॥
 साहिया पूजजी वधावै घगेयै, दिल दरियाव सराय हो ॥ स० ॥ ग० ॥ ३ ॥
 साहिया वम वधारण अभिनवो, वीरजिनेमर पट हो ॥ स० ॥
 छावा धर्म सूरीमना, प्रतपो वखत प्रगट हो ॥ स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
 कोड दिवाली चिर जीवज्यो, प्रतपो कोड वरीम हो ॥ स० ॥
 जैन धर्म मडण धुरा, गुण गण रत्न सूरी हो ॥ स० ॥ ग० ॥ ५ ॥

मेड़तापुरनी वीनति, मानेज्यो महाराज हो । स० ।
 मरुवर देश पधारियै, देसा में सिरताज हो । स० । ग० ॥ ६ ॥
 वधाविष्टु गच्छरायने, मोतिया भरिभरि थाल हो । स० ।
 जलधर सहुनें सम गिणै, तिम तुमे जाणो कृपाल हो । स० । ग० ॥ ७ ॥
 गुलाल संतोषनी वीनति, जय जय पटना राग हो । स० ।
 ध्यावै सद्गुरु चरणनै, सफल करै निज भाग हो । स० । ग० ॥ ८ ॥
 साचा चरणनै सेवता, सुख उपजै मन रग हो । स० ।
 दीप कहै मन हरत सु, देज्यो अविचल संग हो । स० । ग० ॥ ९ ॥

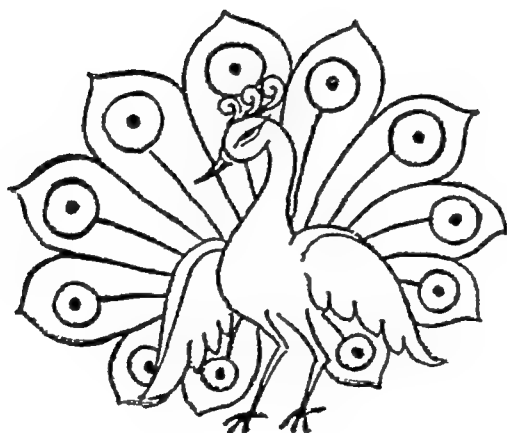
इति स्वाध्याय समाप्तम् ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीवीरमगांच नगर शुमस्थाने सकल शुम ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक वीष संजमरा पाळणहार, दुविध भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कयाय रा जीपक, पंच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविध जती भ्रम रा धारक, इग्यारै अग रा जाण, बारै उपाग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवद्वै विद्या रा निधान, पनरै सीध भेद रा जाण, सोलै कला निर्मला, सत्तरै भेद सज्जम रा पालक, अठारै पाप-स्थानक रा निवारक, बीस थानक, इकीस श्रावक रा गुण प्रकाशक, चाईस परीसे रा जीपक, तेईस विपै रा निवारक, चोईस जिणेसर रा आज्ञा रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छाईस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भट्टारक, आग्यादक छतीस गुणेकर विराजमान, सकल भट्टारक सिरोमणी, पुज्य पुरंदर, भट्टारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री विजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी सपरिवारान् चरणकमलान् श्री मेड़ताथी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त सघ लिखतु वटणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरा री कृपा कर नै भला छैजी । पूज्यश्रीजी साहजा रा सदा सरवदा आरोग्य चाहीजेजी । पूज्य श्री जी साहजा रे आहार पाणी गगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंच नै तो लिखो चाहीजे, रु पुजजी रा चरणारविंद भेंटण री संघ घणी उमेद राखै छे, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री जात्रा सारु पवारसी नै मेड़तारा सघ नै वदावसी तिको दिन धन हुसीजी, श्रीजी मोटा छौ, श्री गणधर जी री गादी विराजीया छौ, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेड़ता रा संघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सु विशेष रखावसी जी औ । मेड़ने चोमासे पुन्यास जी गुलालविजे जी संतोषविजै जी श्रीजी री आग्या सु रहा सुश्री पजुसण परब नीरविगन पणै वखाणपचव्याण पोसग पडकुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाह घणा आडवर सु हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो घणो आछो लागो छै । वीजो समै बहोत तरैदार वरखो बरस उत्तरती समै आवै छै सु लिखण मे कु आवै नहीं जी पिण आज दिण ताइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गल री सारी मरजाद सदा मट सु साचवीजी गडै छै । गीताग्र्य चोमासे रहै सु बोहोत सकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरजाद राखी छे पीछा हमें श्री अदीसदायक जी राखसी नें सरावगा रा घर सैर मे निराट थोड़ा रह्यो छै आहार पाणी रो तथा कपड़ा री समै छै सु तो आगेष्ट आप जाणै छै नै हमें विशेष समै छै सु लिखणे जु नहीं । चोमासी तो आप घणा जोग्य मेलीया पण समै नहीं जिण रो बिचार छै । वीजी पाटीये वखाण श्री जवुदीपपनती वचै छै सेजाय श्री गीनात्ता सुत्ररी हुचै छै । वखाण सजाय तो नित हुवा जाय छै । गछी तथा पर गछी सरावग सरावगणी आवै छै । गच्छ रो फुटरो दीखावै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सु जाणसी । आप लीखो मेड़तै में रहै तो रणी देको मती सु मेड़ता में विना आग्या किसे लेखै रहै नै किसे लेखै राखा । अटैतो श्री जी री

आग्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तो आपने इ चाटलें मोटो खेत्र तुस्त लिखते तुस्त दीज नीराट हलको खेत्र नहीं लिखणो सु आप विचारें सु खग। सिंघ रै भीवें तो सला बैठे जीण नै सैर लिखो, सला बैठे जिण नै छोटे गाव लिखो श्रीजी रा जती छै, सीध रै इण वेदी में काई परोजन नहीं। सिंघ रै तो श्रीजी रै आग्या परवाण छ नै श्रीजी लिखै मारो आज्ञा सीध थकी चालसी सुतो दुस्स पिण श्रीजी पटो चोमासा रैटाणै नैड़ा दिना में मेलो नै पछै पटो मारग में देखाय राखै सु आदेसी अलगी दूर मुं आवै सु कद समाचार पूरो नै कद आदग पैली आवै सु मरनाद तो रागणी आपरै ही ज हाथ बात छै सु विचार लेखी। बाहूडता कागद क्रीपा करने दीरावमी, देव दग्गण अवसरें सीधनै याद करावसी। स० १८६७ रा सिंगमर सुदि ५ दी को। सिवचंद्र रा छै सीध रे कहासु लिखो छै।

अनमें अम्मुठिओमिका पाठ लिखकर विशासिपत्र पूर्ण किया गया हैं।

नित्य विनय मणि जीवन जैन लायब्रेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके “विक्रमोर्वशीय” नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि शूद्रक विरचित “मुद्राराक्षस” नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैवागम तथा चर्यापदोंमें अपभ्रंशकी विखरी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पाचवीं शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह सस्कृत और प्राकृतकी भाषा अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अभिधान करते हैं^१। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कथाएँ लिखी जाती थीं^२ जो स्वाभाविक भी हैं। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमें अपभ्रंशमें इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमें ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ)ने “स्वयम्भूच्छन्द” तथा “रिट्टणेमिचरिउ”में गोविन्द, चतुर्मुख, महद्व, सिद्धप्रम आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एव कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखके द्वारा लिखित पडमचरिउ, रिट्टणेमी-चरिउ और पचमीकहाका उल्लेख मिलता है पर रचनाएँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकीं^३। इन उल्लेखोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

^१ शब्दार्थ संहिता काव्य गद्य पद्यश्च तदङ्गिधा ।

सस्कृत प्राकृत चान्यदपभ्रंश इति त्रिधा ॥ काव्यालंकार, १, १६

^२ न वक्त्रापरवक्त्राभ्यां युक्ता नोच्छ्वासवत्यपि ।

सम्भृत सस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशभाक्त्या ॥ वही, १, २८

^३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति सग्रह, पृ० ३६ ।

लगभग एक सहस्र वर्षोंके दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीमें अठारहवीं शताब्दी तकका है। अविकाश साहित्य पथवद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहा तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगशास्त्र” और वैदिक ग्रन्थ “जगसुन्दरी प्रयोगमाला” पथवद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उत्प्रेतनसंस्कृत “कुवलयमाला-कथा (वि० सं० ८३५) और दामोदर रचित “उक्तिव्यक्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी)में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत “उक्तिरत्नाकर”में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्तक रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रंश भाषाके नाम-रूपोंकी जाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश-साहित्यकी तालिका^१ इस प्रकार है—

अमरदेव सूनि	समरासार (रचना सं० १३७१)—प्रकाशित
अच्छुल रहमान	सन्देशरासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुमद्राचरित (रचना सं० ११६१)
अभयदेवसुरि	जयतिहुभणस्तोत्र (रचना सं० १११९)—प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	प्रेमिणाथचरित (२० सं० १२४४), छक्कम्मोवएस—(२० सं० १२४७),
•	पुरंदरविहाणकहा (२० सं० १२७५), महावीरचरित, जसहरचरित,
	ज्ञानपईव (अनुपलब्ध)।
अमरसुनि	छन्दोरत्नावली
अमरवाल	पासणाहचरित (२० सं० १४७९)
वासिग	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
इश्वरगणि	शीलसन्धि
क्षेमभट्टाम	रत्नत्रयपूजा
कनककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कनकामर	करकण्ठचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
गुणभट्ट भट्टारक	अणतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपचमी,
	चदायण, चटणछट्टी, णरयउतारी दुद्धारस, णिद्धुहसत्तमी, मउडसत्तमी,
	पुप्फजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, दहलक्खणवय, लद्ध-
	विहाण, सोलहकारणवयविहि, सुयधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासवि (२० सं० १६०६)
जयमित्रहट	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जल्लिग	अनुप्रेक्षारास

१ यह जड़ तम्बु जड़ि, चिव पफुरइ अन्नवमाउ।

तद्ध नह तम्बु नहि, चिव तारिउ होइ पहाउ ॥ तत्रमार (अमिनवपुत्र), ८, २

२ यह तालिका अधिकतर उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रागाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि ‘जिनरत्नकोश’- (आठ /) में २२ सूचीमें अनुलिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश ग्रन्थानि नाममें उल्लेख मिलता है, किन्तु वे अप्राप्य होनेसे या प्रादृत भाषामें लिखित होनेसे इस तालिकामें सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि
जिनपदमसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रमसूरि

जिनप्रभसूरि
जिनभट्ट
जिनवरदेव
उग्रसेन
कवि ठकुरमी
कवि ठाकुर
तेनपाल

प० दर्शन विजय
दामोदर
दामोदर (जिनदेव के पुत्र)
देवचन्द्र
देवदत्त
देवसेन
कवि देवदत्त
देवनन्दी
देवसूरि
देवसेनगणि
देवदण
धनपाल
धनपाल
धर्मसूरि
धवल कवि
धाहिल्ल
नयनन्दी
नरसेन
नेमचन्द्र
पदमकीर्ति
पुण्ड्रन्त

पूर्णभद्रमुनि
प्रज्ञाविलक

उपदेशरसायनगास (स० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।
स्वूलमद्रफाग (स० १३९० के लगभग)
अनाथसन्धि, अन्तरगरास, अन्तरगविवाह ।
आत्मसम्भोव कुल्क, मोहराजविजय, सावयविदि, जिनजन्ममह,
नेमिनाथरास ।
वज्रसामिचरिउ (स० १३१६)
मुभापितकुल्क
शुद्धिरसायण
कविमणीविधान
मेघमालाकथा (१० स० १५८०)
सातिणाहचरिउ (२० स० १६५२), महापुराण कलिका (२० स० १६५०)
नमवणाहचरिउ (प्रतिलिपि स० १५८३), वरागचरिउ-(२० स०
१५०७), पारसणाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।
विजयतिल्लसूरिरास (स० १६७९)-प्रकाशित
णेमिणाहचरिउ (२० स० १२८७)
शिरिपालचरिउ, णेमिणाहचरिउ, चदप्पहचरिउ ।
पासणाहचरिउ (लिपि स० १४९४)
वरांगचरित, शान्तिनाथपुराण, अत्रादेवीरास-(अनुपलब्ध)
सावयधम्मदोहा-प्रकाशित ।
पासणाहचरिउ (२० स० १२७५)
रोहणीवयकहा
उपदेशकुल्क
मुलोयणाचरिउ
गयसुकुमालरास (वि० स० १३०० के लगभग)
भविसयत्तकहा (२० स० १३९३)
बाह्मलिचरिउ (२० स० १४५४)
जम्बूसामिरास (२० स० १२६६)
हरिवसपुगण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)
पउमसिरिचरिउ (१० वीं शताब्दी के लगभग)-प्रकाशित
मुदसणचरिउ, सयलविदिविहाणकव्य (२० स० ११०० के लगभग)
विद्वच्चक्रकहा, जिणरत्तिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)
रविवउकहा, अणतवयकहा
पासणाहचरिउ (वि० स० १९९९)
महापुराण (वि० स० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोधर-
चरित-प्रकाशित ।
सुकुमालचरिउ
कच्छुलिरास (वि० स० १३६३)

बालचन्द्रसुनि	निरयदुहसत्तमीकहा, रविवडकहा, णरयउतारी, दुद्धारसकहा ।
वृचिरान (बल्ह)	मयणजुझ (वि० स० १५८९)
ब्र० उद्दू	चैनिरासा
ब्रह्म माधारण	कोकिलापचमीकहा, मुकुटसत्तमीकथा, दुधारमीकथा, आदित्यवार, तीनचउवीसी, पुष्पाजलि, निर्दुःखसत्तमी, निर्झरपचमीकथा ।
भगवतीनाम	मिगाकलेहाचरिउ (वि० स० १७००), मउडसत्तमीकहा, सुयंघदहमी-कहा ।
मह्णापिह	त्रिंशत्जिनचउवीसी
महीचन्द्र	गान्तिनाथपुराण (१० स० १५८७)
महीगज	नलदवडतीरास (स० १५३९)
महेश्वरसूरि	सजममजरी तथा आ० हेमचन्द्रसुरिकृत “सजममजरी” की खोपण विवृति एव टीका ^१
माणिक्यचन्द्र	सत्तवसणकहा (१० स० १६३४)
माणिक्यरान कवि	अमरमेनचरिउ (वि० स० १५७७), णायकुमारचरिउ (स० १५७६)
सुनि कुमुदचन्द्र	नेमिनाथरास
सुनि चारितमेन	समाधिरास
सुनि यश कीर्ति	जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आयुर्वेद)
यश कीर्ति	चटपहचरिउ (१२-१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यश कीर्ति	पाण्डवपुगण (१० स० १४९७), हरिवसपुराण (१० स० १५००)
योगीन्द्रदेव	जिनरत्तिविहाणकहा, रविवडकहा ।
प० रङ्गू	परमपयासु, जोयसार ।
	पउमचरिउ, हरिवसपुराण, आदिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण, सम्मत्तगुणनिधान, मेहेसरचरिउ, जीवधरचरिउ, जसहरचरिउ, पुष्पासव-कहाकोष, धनकुमारचरिउ, सुकोसलचरिउ, सम्महजिनचरिउ, सिद्ध-चक्रवयविहि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसम्बोहकव्व, अणयमीकहा, सम्मत्तकउमुटी, करकण्डु-सुदसणचरिउ (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, पोटशकारणजयमाला, सम्यक्त्वभावना सोहधुदि (अनेकान्त में प्रकाशित) ।
रल्ह कवि	निनदत्तचउमई (१० स० १३५३)
रल्हण	प्रगुम्नकथा
रानशेखरसूरि	नेमिनाथफाग (स० १४०५ के लगभग)
रामपिह सुनि	पाहडोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभसूरि	अतरगसधि (वि० स० १३६२)

१. अन्य टीका ग्रन्थों के रूपों में अपभ्रंश भाषा में लिखित देवेन्द्रसुरिकृत “उत्तराध्ययनसूत्र वृत्ति”, रत्नप्रभसुरिकृत “उपदेशाग नोपरी वृत्ति”, मृत्सुन्दप्रकरण वृत्ति, अग्न्यायनमणिप्रकरण वृत्ति तथा भवभावनाप्रकरण वृत्ति उद्देशनीय हैं । ‘सजममजरी’ की टीका बृहत् है । पुस्तकाकार लगभग तीन सौ पृष्ठों की है, जो अमीतक अप्रकाशित है । जिसका नाम ग्रन्थका सत्त्वतप तैनाग कर है ।

ललितकीर्ति भट्टारक

लानू (लक्ष्मण)

लक्ष्मण

लक्ष्मीचन्द्र

वज्रसेनसूरि

वरदत्त

वर्द्धमानसूरि

विजयमिह

विजयसेनसूरि

विद्यापति

विनयचन्द्र

विनयचन्द्रसूरि

विनयप्रभ

विमलकीर्ति

वीर कवि

वीर कवि

विद्युत् श्रीधर

शालिभट्टसूरि

शालिभट्टसूरि

शुभकीर्ति

श्रीचन्द्र

श्रीचन्द्र

श्रीधर

श्रीधर

श्रीभूषण

श्रुतकीर्ति

महणपाल

कवि मारमूर्ति

सागरदत्तसूरि

साधारण मिहय्येन

सिद्ध-मिह कवि

सुप्रभाचार्य

सुमतिगणि

सोमप्रभसूरि

जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठजिनवरकथा, दशलक्षणीकथा, घनकलशकथा, कजिकाग्रतकथा, कर्मनिर्जराचतुर्दशी कथा।

जिणदत्तकथा (२० स० १२७५), अणुवयरयणपर्व (वि० स० १३१३), चट्णछट्टीकथा।

जेमिणाहचरित (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

दोहाणुप्रेक्षारास

भरतेश्वर-वाहुवल्लिधोरारास

वज्रत्वामीचरित्र

वीरजिनपारणरू

अजितनायपुराण (वि० स० १५०५)

रेवतगिरिरास (वि० स० १२८७),—प्रकाशित

कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

चूनडीरास, निष्करपचमीविहाणकथा, कल्याणकगम, दुद्धारस कहा।

नेमिनाथ चउपडें (वि० स० १२५७)

गौतमस्वामीरास (वि० स० १४१२)

सोखवडविहाणकथा, सुयवदसमीकथा, चणायणउकथा।

जम्बूसामिचरित (२० स० १०७६)

णाणसार की पायडी

पासपुराण (२० स० ११८९), वड्डमाणचरित (२० स० ११९०),

चट्णहचरित (अनुपलब्ध)

पन्नपण्टवचरितरास (वि० स० १४१०)

भरतेश्वरवाहुवल्लिरास (वि० स० १२४१), बुद्धिरास,—प्रकाशित

सातिणाहचरित

कहाकोसु, रयणकरण्टसावयायार (२० स० ११२०)

चट्णहचरित (वि० स० १७९३)

सुकुमालचरित (२० स० १२०८)

भविसयत्तकथा (२० स० १२३०)

वसुधीरचरित्र (?)

हरिवमपुराण (वि० स० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशसार, धर्मपरीक्षा,

योगसार (१६ वीं शताब्दी)।

सम्यक्त्वकौमुदी

जिनपद्मसूरि पट्टामिपेकरास (१७ वीं शताब्दी के लगभग)।

जम्बूसामिचरित (वि० स० १०६०)

विलासवडकथा (२० स० ११२३)

पञ्जुणचरित (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

सुप्पयटोहा (वैराग्यसार)

नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)

कुमारपाल प्रतिबोध (वि० स० १२४१)—प्रकाशित

स्वयम्भू, त्रिभुवन स्वयम्भू	पउमचरित्र, हरिवंशपुराण, स्वयम्भूचन्द्र, पञ्चमीकहा, स्वयम्भू व्याकरण (अनुपलब्ध)।
हरिचंद्र	अणत्थमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।
हरिशेख	मयणपराजयचरित्र (१५ वीं शताब्दी के लगभग)
हरिभद्रसूरि	सनत्कुमारचरित्र (वि० स० १२१६) प्रकाशित-रिट्ठणेमिचरित्र
हरिभद्र	णेमिस्त्रुमारचरित्र-प्रकाशित
हरियेण	धम्मपरिक्रमा (वि० स० १०४४)
हरिमिह ग्याउ	सम्यक्त्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकान्त, ११, २)
हेमचन्द्रसूरि	सिद्धहेमचन्द्रानुशासन, देशानाममाला (१३ वीं शताब्दी)-प्रकाशित
हेमचन्द्र ब्रह्म	शुनक्कन्ध

इनके अनिर्दिष्ट पाठनके भण्डारमें निम्नप्रमसरिके नामसे मृगापुत्र कुल्क, सुभाषित कुल्क, विष्णु कुल्क, धर्माधर्म विचार कुल्क, महिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, श्रावकविविध, अन्तर्गगविवाह, चैत्यपरिपाटी, सावार्मिक वासत्य कुल्क, वज्रस्वामीचरित्र (वि० स० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० स० १३२८), अतरगसधि, अनाथसधि, मदनरेखासधि, जीवानुशास्त्रसधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० स० १२९७), गौतमचरित्र कुल्क, जिनागमवचनस्तवन, भावना कुल्क, भावनानार, युगादिजिनचरित्र कुल्क, मुनिमुवृतस्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ-मुनिमुवृत-जिनजन्माभिषेक तथा जिनजन्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाएँ मिलती हैं। इसी प्रकार आ० जिनदत्तसूरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुल्क, अवस्था कुल्क, चर्चरी, आ० जिनब्रह्मसूरिजी स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंशमें ऐसी अनेक छोटी-बड़ी रचनाएँ रास, सन्धि, कुट्टक, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकोंके सङ्ग्रहमें कुछ भी ठीक रूपमें ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुबलपाथड़ी, वसन्तविलास फाग (स० १४००-१४२५), जिनचटसूरि फाग (स० १३४१के लगभग), आवृरास (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिभद्रमातृका, सवेगमातृका, जग्गूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगापुत्र महर्षिचरित्र, चतुरंगसन्धि, चतुर्विंशतिजिनकल्याणक, क्याए, स्तुतिस्तवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश-साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता है। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहीं हो सका है परन्तु जो प्रबन्ध रचनाएँ मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रक्खती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर पश्चिमी हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका वाङ्मय अपभ्रंशमें पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन-जनकी चेतनाको आज भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनों ही दृष्टियोंसे आज इस साहित्यका विशेष महत्त्व बढ़ गया है। परन्तु जब तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावभरी उज्ज्वल रेखाओंमें इसका यथार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और तभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिस प्रकार प्रारम्भसे ही जिनवाणी(अर्हद्वचन)के चार विभाग किये गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य-के भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र्य संबन्धी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बड़ी महत्ता इसलिए दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातन पुराण स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्त्ती, बलदेव, वासुदेव व प्रतिवासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें छिप्त धर्मका वर्णन है उसके सात अंग हैं—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें पण्डित्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य-की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं।

जो प्राचीन कालके इतिहासमें सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्त्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलमें दिवानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनमेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणमें बृहत्प्राप्त होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-वस्तुका समावेश होता है। इसी चरिता-मन्त्र बन्नुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोंकी प्रायः जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन सम्बन्धी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों सजाएँ दी हैं। इसने यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो इतिहास रची गया उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इसमें कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही हैं, यदि उनमें ब्रह्म महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखने हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहे। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काव्यनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक अथवा वीरपुरुषकी हो या किसी काव्यनिक पुरुषकी ही क्यों न हो उन सबको चरितकी सजा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामन जो जो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिनमेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लियेइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखमें ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगम्बरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोंका धर्मग्रन्थानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्त्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन उपलब्ध थे। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक आदिश्रोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके लुप्त हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अंग उपलब्ध नहीं है। परंपरामें जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी रचना-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवाय, ज्ञाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, त्रिलोक-प्रज्ञप्ति तथा आवश्यक्-निर्मुक्ति, चूर्णि, विनेषावश्यक भाष्य और वसुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

यथा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अंग तन भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रने ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें विनयसूत्रिका हरिवसचरित्र, कवि परमेष्ठिका वागर्थसंग्रह-पुराण तथा चतुर्मुखके पञ्चमचरित और हरिवसपुराण उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिपात करें तो मान्य होगा कि ये रचनाएँ क्रिस्तपूर्व उठा शताब्दीमें लगभग १८वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोका पुराणानाम पुराण साहित्य प्राप्त भाषाओंमें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिये उन लोगोंकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अग्रणी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती दुर्ग भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव पड़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहे। उसके पश्चात् इन अग्रगण्य भाषाओंमें और पकड़ा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इस प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल उठा शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींमे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, सस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं-तेरहवीं, तेरहवींसे सत्तरहवीं और सोलहवीं शतीका रहा है। इन सबमे भी सस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वापरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर सस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में सस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठीं शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणोंकी रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा सस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएँ बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यतत्त्वको भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस-भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ सस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अच्छे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृष्टियों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रा में दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं : प्रारंभमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकर्णोंके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् स्वर्णित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इसके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वभवोंका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वभवकी कथाओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयांश तो कभी आधेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-प्रवृत्ति और असत्कर्म-निवृत्ति, सयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रवृत्ता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर सुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्भ, जन्म, अतिशय, क्रीडा, शिक्षा, दीक्षा, प्रव्रज्या, तपस्या, परिपह, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा लालित्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसुरि (५३० वि स०) की पउमचरिय (पञ्चचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि रामायण-

से भिन्न है। मस्कृत रामायणमें इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था? इस दृष्टिसे देखे तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतावलम्बियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमें वानरों और राक्षसोंको पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो पम्पराके प्रतिवृत्त था क्योंकि वे मनुष्य जातियों ही थी। तीसरा कारण यह कि रामकथा-सम्बन्धी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिको मिली जो वाल्मीकि-रामायणमें उलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक प्रियाह, मेनुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गाभावद्ध है तथा ११८ उद्देश्योंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अङ्कारोंके प्रयोग तथा रसभावात्मक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैसी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसम्बन्धी है जो रविपेणाचार्य(७३५ वि० स०)का पञ्चचरित है। इसमें २२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पञ्चचरियकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(सोलहवीं शती)का रामदेव-पुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पञ्चपुराण १६५२ वि० स०में रचा गया था। भट्टारक सोमसेनके रामपुराण (स० १६५६) पर गुणभट्टकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण-काराम भ० धर्मकीर्ति (स० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पञ्चचरित है जो स्वयम्भू-देव(८९७-९७० वि० स०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नव्वे सर्गियोंमें विभक्त है। कथा रविपेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रङ्गधू(१५वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पञ्चपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिमें रामायणके पश्चात् महाभारत सम्बन्धी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्यमें होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुवलय-मालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वासुदेव कृष्ण, वन्देव, जरासिन्धु तथा कौरव-पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनमेनकृत (८४० वि० स०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नम्बर आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी सभावित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्ति-(१४५०-१५१० वि० स०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणभा हरिवंशपुराण स० १६७५ की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित्र १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० स०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणो-(१६६० वि० स०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका गद्यमें रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, कवि रामचन्द्र (स० १५६०में पूर्व) और भ० धर्मकीर्ति (स० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र सम्बन्धी जयानन्द, विजयगणो, शुभ-वर्धनगणो और पाण्डव पुराणके रचिताओंमें भ० शुभचन्द्र (स० १६१८), श्रीभूषण (स० १६५७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संवधी अमभ्रगकी प्रथम कृति स्वयभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिट्टणेमिचरिउ है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ सधियां ग्रन्थ है। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ सधियोंमें काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यश.कीर्ति और श्रुतकीर्तिकी प्रसिद्ध हैं। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ सधियोंमें विभक्त हैं। कवि रङ्गधूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी वारी आती है, जिनमें त्रिपट्टि-शलाका पुरुषों अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरुआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शालाकाचार्य(९२५ वि० सं०)का चउपन्नमहापुरिसचरिय ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नौ प्रतिवासुदेवोंको शलाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायागसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शूर्पणखाके नाम तथा स्वर्णमृगमे स्पष्ट है तथापि जेप कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शलाका पुरुषोंका चरित वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आम्रसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस सत्रयमे महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पउमचरियसे भिन्न है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्ती तथा उत्तरपुराणमें जेप शलाका पुरुषोंके चरित्र वर्णित हैं। आचार्य महिषेणने ११०४ वि० सं०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके भ० सकलकीर्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिपट्टि-शलाका-पुरुष-चरित १० पर्वोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२वि० सं०)के त्रिपट्टि-स्मृति-शास्त्रमें शलाका पुरुषोंका संक्षिप्त वर्णन है। त्रिपट्टि-शलाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्ति-(११वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पदन्तके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(सं० १०८०)की टीका उपलब्ध हैं। पुगणसारसंग्रह दामनन्दिनी रचना है जिसमें संक्षेपमें शलाका पुरुषोंका वर्णन है। वैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिजिनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमहाराष्ट्रमुदय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (सं० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शातिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इसीको काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पदन्तका (१०२२ वि० सं०) तिसट्टि-महापुरिस-गुणलकार है। इसमें प्रथम ३७ सधियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ सधियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कविकी असाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणोंके पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरोंके जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीमें १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रही। १२वीं और १३वीं शती ऐंसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, वैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिमें अधिकमें अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रेणिमें नेमि और पार्श्वजिन सवधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोंकी संख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अभयदेवके शिष्य वर्धमानसूरि (११६० वि० स०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पांच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुल्यका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें निम्न है।

अमरचन्द्र (१३वीं शती)का संस्कृत पञ्चानन्दकाव्य १९ सर्गावाल्या आदिनाथके जीवनचरित्र सवधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७८ वि० स० की रचना है। अन्य रचनाएँ म० सकलसीति (१५वीं शती), चन्द्रनीति (१७वीं शती), शान्तिदास, धर्मकीर्ति आदिभी हैं। हन्तिमल्लने ग्यात्मक आदिनाथ पुगण लिखा। ललितकीर्तिका आदिपुराण जिनमेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र वाग्भटने काव्यमीमांसामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रट्भू (१६वीं शताब्दी वि० स०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघेन्द्र चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर सवधी अजितनाथपुगण सुधराधवके शिष्य अरुणमणि (१७१६ वि० स०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें स० १५०५ की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर समवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुल्यसूरिने स० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुमतिनाथ चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ (१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें ९६२१ श्रंयाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठ तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसूरिने १२५४ वि० स० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पञ्चनामपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पञ्चनामपुराण प्राप्त हैं। देवप्रसूरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर सवधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणगणि (११८८ वि० स०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसूनि (११३८ वि० स०), येशोदेव (स० ११७८), चन्द्रसूरिके शिष्य हर्षिभट्ट (१२२३) तथा जिनवर्धनसूरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यश कीर्तिकी (१५वीं शती) ११ सधियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र (स० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (स० १३०२), शुभचन्द्र (१६वीं शती) तथा पडिताचार्य और दामोदर कवि (स० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अन्धसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना प० शिवामिरामकी भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुण्यदत्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताव्यकृत गाथालक्षणके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमें लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर शीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त है।

ग्यारहवें जिन पर श्रेयासचरित जिनदेवके शिष्य हरिभद्रने सं ११७२में तथा अजितसिंहसूरिके शिष्य देवभद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। सस्कृतमें मानतुंग(सं १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके श्रेयासपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपुत्र्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा सस्कृतमें वर्द्धमानसूरि(सं १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। सस्कृतमें ज्ञानसागरने खंभातमें सं १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पाच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहसगणिने सं १५७८में सस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्नचन्द्रिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्रदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसूरि है जिन्होंने सं १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मनाथ पर प्राकृत-रचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट सस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मशर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शतीकी रचना मानी जाती है। इस पर विशुपालवध, गडडवहो और नैपथीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (सं १२१६) और सकलकीर्त्ति(१५वीं शती)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथके जीवन सबधी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पहली कृति देवचन्द्रसूरि(सं ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना सं १४१०की है। सोमप्रभसूरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रंशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें सं १५८७में सतिषाहचरित रचा था। सस्कृतमें असग(११वीं शती)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसूरि(सं १३०७)का शान्तिनाथ-चरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसूरिकी कृति (सं १३२२) देवचन्द्र-सूरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शती) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्त्ति(१५वीं शती) तथा श्रीभूषण(सं १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। वनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसूरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गयमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (सं १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, वत्सराज, शान्तिकीर्त्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैपथ्यचरितके पादोंके आधारसे शान्तिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुन्धुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसूरि(१३वीं शती)का नाम आता है जिन्होंने अपनी रचना सस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित मदारमें ही होनेका उल्लेख है।

अष्टारहवें अरनाथ पर प्राकृत और सस्कृतमें रचनाएँ की गयी थीं परन्तु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उन्नीसवें जिन महिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसूरि(सं ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रन्थात्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अव्यायोंमें १००० ग्रन्थात्र प्रमाण है। सुवर्णतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० त्रय प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रन्थात्र प्रमाण उपलब्ध है। अपभ्रंशमें जिनप्रमसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। जयमिश्रहलका भी महिनाथ पुराण उपलब्ध है। सत्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका महिनाथ चरित ४२५० ग्रन्थात्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह स० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) भी महिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसुरि, प्रमाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

तीसरे तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुत्रतनाथचरित स० ११९३-में रचा था। पद्मप्रभकी सत्कृत कृति (स० १२९४) ५५५५ ग्रन्थात्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिणी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रन्थात्र प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुत्रतपुराण (स० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्हदासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिपेण अन्य पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन सबधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिनी सत्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उल्लेख मात्र मिलते हैं।

गईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित स० ११७५की कृति है। रत्नप्रमसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रन्थात्र प्रमाण ६ अव्यायोंमें विभक्त है। इसका रचना-काल वि० स० १२३३ है। तीसरी रचना मलवारी हेमचन्द्र (१२वीं शती)की ५१०० ग्रन्थात्र प्रमाण है। सत्कृतमें प्रथम नंबर सूराचार्यका आता है जिहोंने स० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह द्विसन्धानात्मक है और तीर्थंकर ऋषभ पर भी इसका अर्थ घटित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र बान्मट- (१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रमसूरिकी २१०० ग्रन्थात्र प्रमाण रचना स० १२९९के आसपासकी है। उणव्याय कीर्तिराज (सं० १८९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त (स० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अव्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (स० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अव्यायोंमें विभक्त है। सगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्त्याप्रति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रन्थात्र प्रमाण है। भोलनागर, नरसिंह, हरिपेण और मगरसकी भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिणाहचरित (स० १२१६) ८०३२ ग्रन्थात्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना स० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति स० १५१०के पूर्वकी है तथा वह १३ कडवक प्रमाण ४ सधियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन सबधी देवमद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (स० ११६८) गद्य-पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रन्थात्र प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथलक्ष्मणचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। सत्कृतमें प्राचीन रचना जिननेनकृत पार्श्वभ्युदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्याका समावेश किया गया है। चादिराज्का पार्श्वनाथपुराण (स० १०८२) भी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (स० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५०७८ ग्रन्थात्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (स० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने स० १४१२ में ६४०० ग्रन्थात्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (सं० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमविजयने सं० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(सं० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अव्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५ वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७ वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण सं० १६५४में रचा जो करीब ३००० अष्टाश्रु प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी सं० १९२१की १८ सधिसं-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की सं० ११८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ सधिसं प्रमाण है जो १५ वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रङ्गधूका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (सं० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० सं० ११४१) है जिनका ग्रंथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रमसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। सस्कृत काव्योंमें प्रथम नवर असग(११ वींशती)के सन्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। मकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (सं० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, वाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रङ्गधूका सम्मङ्गाहचरित्र १० सधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ सधियां वाला बहुमाणकन्तु मिलता है। नरसेनकी बहुमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६ वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। वे अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगामी जिन अमलके जीवन पर भी एक रचना सं० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्त्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीमें पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक सस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण सं० १२१४की रचना है। चक्रवर्त्ती मुमौमके जीवन पर रत्नचन्द्र (सं० १६८३) तथा ५० जगन्नाथकी सस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरिपेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ६० कामराजकी सं० १५६०की १३ सर्ग वाली एक सस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिपटि शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, श्रमण-श्रमणी, श्रावक-श्राविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन सबधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी सजा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगददत्त-पुराण, कुवेर-पुराण, श्रेणिक-पुराण, गजसिंह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहां पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहां पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-भंडारोंमें बहुत सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

८० श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

को उनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपमें ही लुप्त न हो जाय
जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है।

संदर्भ ग्रन्थ सूचि

- १ आदिपुराण, विन्मैनाचाय ।
- २ विनयनिकाय, प्रो० ह० दा० वेळणकर, पूना ।
- ३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति संग्रह, प्रथम भाग, श्री जु० कि० मुखर्जी, दिल्ली ।
- ४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदाशचन्द्र जैन, बनारस ।
- ५ भागवतीय मन्त्रानुसंग जैनधर्मका योगदान, डा० हीरादास जैन, भोपाळ ।
- ६ रानन्धानन्द जैन आत्मभण्टारानी ग्रन्थसूचि, भाग १-२, जयपुर ।



पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके विजनौर जिलामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बढापुर नामक कस्बा है। वहासे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके भग्नावशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विशालकाय भग्न प्रतिमा बढापुर गावसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके सवधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। भावस्तीके शासक मुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका सवध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष यहा मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहा अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह ब्रताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि रुहेलोकें समयमें था उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे वह वीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जंगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहा 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने जमीनको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहा पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बलुए सफेद पत्थरकी बनी है और उँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलाकित चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रभामण्डल उत्कल्ल कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके तिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुँघराले बाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय हैं। छत्रोंके अगल-वगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माला लिये हुए दो विद्याधर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौगे-चाहक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफी अलङ्कृत है। उसके बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया है। चक्रके ऊपर कीर्तिमुखका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर धनके देवता कुवेर दिखाये गये हैं और दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अम्बिका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पक्तिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—श्री विरद्धमन समिदेवः। स्म १०६७ राणलसुत्त भरथ प्रतिमा प्रठपि। (अर्थात् सवत् १०६७में राणलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखनी भाषा शुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अक्ष 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम सवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेमें इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। जान पड़ता है कि वहाँ एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका सर्वेक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आंशिक सफाई हुई है उसमें अनेक वेल-बूटेदार इटें, पत्थरके कलापूर्ण खम्भे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर वेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर संगीतमें सलग्न स्त्री-पुरुषोंकी मूर्तियाँ उकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यका परिचय नीचे दिया जाता है—

स० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-वगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खट्वासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खट्वासनमें दो खम्भोंके बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

स० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहाँसे भगवान् महावीरजीकी बटी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलङ्करण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मंगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका त्रिमयी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दाहिने कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

स० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियों तथा अलङ्करण बने हैं तथा दूसरी ओर भावपूर्ण मुद्रामें एक युवती नृत्य कर रही है। उसके अगल-वगल मृदंग और मजीर बजाने वाले पुरुष उकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेषभूषा बड़े कलापूर्ण ढंगसे दिखाई गई है।

स० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार-स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर बड़ी हुई गंगा दिखाई गई है। उनके अगल-वगल दो परिचारिकाएँ त्रिमयी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियाँ त्रैवेयक, स्तनहार, किंकिणि सहित मेखला तथा अन्य अलङ्करण धारण किये हुए हैं। खम्भेके ऊपर पत्रावलीका अंकन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने वाहन कच्छप पर आरुढ़ यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इसने पता चलता है कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खम्भोंके ऊपर गंगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी रूपा गंगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है :

“मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविपाताम्।” (कुमारसम्भव ७,४२)

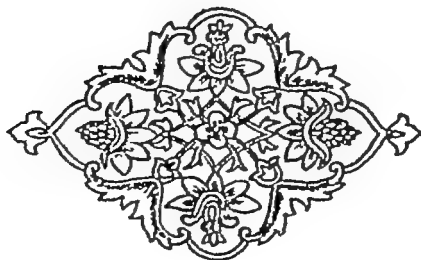
(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चँवर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा दंड लिये द्वारपाल खड़ा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जूड़ा दर्शनीय है। इसका दग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चंदेल कलामें मिलता है। इस खम्भेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलकरण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस खम्भेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त दगना एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति बढापुर गाव से आई थी। यह तारसनाथ किलेसे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विग्राल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें सिंहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐंड़दार कुण्डलिया दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका घटाटोप है। अगल-व्रगल नाग और नागिनकी मूर्तिया उल्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर शुभकी प्रतिमाए हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलङ्कृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके जिनने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पहुंच गए हैं। मुझे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तिया देरनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहाँ सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान् तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंकी सुरक्षित रचना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



ENGLISH SECTION

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma

INDUKALA H JHAVERI

THE concept of *Parināma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the Rgveda. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parināma* as postulated in the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṃkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Viparināma*, in their doctrine of *Parināma*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparinamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram*).

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Parināma* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parināma* as '*avasthitasya dravyasya pūrvadharmānūvrttau dharmāntarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parināma* into *Dharma-Parināma*, *Laksana-*

Parināma and *Avasthā-Parināma*¹ The Jaina has not analysed *Parināma* in this way Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya* Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manusyatva*, in the case of *Jiva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jiva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma* The oldness and newness or *tīratā-mandatā* in the case of *Jiva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma* This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*² as it is momentary

Both the Sāmkhya and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Aparispandātmaka-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda* Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz, *parināmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā* In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jiva* and *Pudgala*, as each *Jiva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda* In the Sāmkhya, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading It becomes possible in the different products of *Prakṛti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti*

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the Sāmkhya, viz, that it has to be visualized without *Ākāśa* *Vijñānabhikṣu*³ felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa* But this interpretation is not vouchsafed by the older Sāmkhya texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā* So we must understand

1 See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III 15

2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya* If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc, these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man

3 *Sāmkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāmkhya-sūtra*, II 12 ‘*Nityau yau dikkālau tau ākāśa-prakṛti-bhūtau prakṛter guna-viśesau eva*’

Parispanda in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an undervived entity.

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parināmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Gunas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*⁴. The second view is similar to that of the Sāmkhya.

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*numitta*)⁵ finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*ksetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: 'Yathā ghaṭo dravyataḥ pāṭhvatvena utpadyate na jalatvena. Deśataḥ ihatyatvena na pāṭhaliputrakatvena. Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām. Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādinā)'—pp 180-182

4 'Kālaś ca iti eke'—*Tattvārtha-sūtra*, V 38

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *gunas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *gunas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *gunas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāñcāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season, so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer'—*Tattvavaiśārādī* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'Sarvam sarvātmakam iti. Deśa-kālākāra-numittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivyaktir iti'—*Vyāsa-bhasya* on the *Yoga-sūtra*, III 14

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pātālputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Parināma* and not the *Alpa-Parināma* (or it comes to have the qualities of redness, etc.)'

The causal theory of the Sāmkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Parināma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Parināma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāmkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of 'Ekāntism', the Jaina as an 'Anekāntist' brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāmkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhivyakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kāraṇas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Aṣṭasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāmkhya even though he does not profess it, and that the Sāmkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics⁶.

The differences in the application of the theory of *Parināma* between the Sāmkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāmkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cétana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Parināma* and *Aparināma* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz., Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāmkhya and the

Jaina The latter regards the soul also as undergoing *Parināma* For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic

Next, the Sāmkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas* The primary derivation is, in Sāmkhya phraseology, called *Tattvāntara-Parināma*, while the subsequent *parināma* is called *Dharma-Laksana-Avaśṭhā Parināma* For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Parināma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas*, he assumes four underived *Ajīva* categories, viz, *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parināmas* of *Jīvas*, all material phenomena from the *Parināmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms, while *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala*

As just said, the essential difference between the Sāmkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parināma* is not applied to *Purusas* by the Sāmkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas* From this difference ensue various differences of views between the Sāmkhya and the Jaina

The denial of *Parināma* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Sāmkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena In fact, *Prakṛti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *moksa*, etc, which appear as of *Purusa*, become really so many transformations of *Prakṛti* *Purusa* is never bound and, therefore, has never to be free He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti* Thus, in Sāmkhya, truly speaking, *bandha* and *moksa*, are the transformations of *Prakṛti*

The above difficulties do not confront the Jaina The application of *Parināma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz, *Jīva*

and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Parināma*, which in the case of *Jīva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., to *Jīvas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jīvas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jīvas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parināma*.

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jīva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the Sāmkhya, there is no such difficulty, because the *Purusas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *mokṣa* in the *Puruṣa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The Sāmkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



Anekānta and Madhyamā-Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMANA Mahāvīra started with implicit faith in *ahimsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratityasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā*. This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination The modes alone were real without any underlying unity One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratitya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions' Nothing is independent and self-sufficient in this view The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says —

य प्रतीत्यसमुत्पाद शून्यता ता प्रचक्ष्महे ।

सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratityasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses —

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।

अनेकार्थमनार्थमनागममनिर्गमम् ॥

य. प्रतीत्यसमुत्पाद प्रपञ्चोपशम शिव ।

देवयामास सुबुद्धस्त वन्दे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*)

Thus, the *madhyamā-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view

Anekānta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes The criterion of unity is inseparability There can be distinction without difference Modes are different among themselves and *distinct* from the substance, but they are not *different* from the latter The relation between substance and modes is identity-cum-distinction The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratīpad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratīpad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.



Svabhāva-vāda (Naturalism) : A Study

V M KULKARNI

THE *Svetāśvatara Upaniṣad*¹ gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Puruṣa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Svetāśvatara* Śaṅkarācārya² explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*³ Asvaghosa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāva-vāda*.

- ~~~~~
- 1 कालं स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिं पुण्यं इति चिन्त्या ।
संयोगोऽप्यनं त्वात्मभावादत्माप्यनीशं गुणदुःखहेतोः ॥
स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः ।
देवस्यैव महिमा तु लोके येनेदं ब्रह्मचक्रम् ॥

—*Svetāśvatara* I. 2, VI 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः । अग्नेरीप्स्यमिव ।
- 3 अग्नेर्यथा ह्यीप्स्यमपां द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तीं प्रकृतिं वदन्ति ॥
केचित्स्वभावाद्रिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव भवानवौ च ।
स्वाभाविकं सर्वमिदं यस्मादतोऽपि मोक्षो भवति प्रयत्नः ॥

" They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*), and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, *a fortiori* no possibility of effort."

In the *Nyāyasūtra*⁵ Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples

In the *Māthara-vṛtti*⁶ to the *Śāmkhya-kārikā* (v, 61), along with

यदिन्द्रियाणां नियत प्रचार प्रियामियत्व विषयेषु चैव ।
सयुज्यते यज्जरातिमिश्र कस्तत्र यत्नो ननु स स्वभाव ॥
अद्भिर्दुताश्च शममभ्युपैति तेनास्ति चापो गमयन्ति शोषम् ।
मिश्रानि भूतानि शरीरसत्त्वान्येक्य च गत्वा जगदुद्भवन्ति ॥
यत्पाणिपादोदरपृष्ठमूर्ध्ना निर्वर्तते गर्भगतस्य भाव ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योग स्वाभाविक तत्त्वययन्ति तज्ज्ञा ॥
क कण्टकस्य प्रकरोति तेक्ष्णं विचित्रभाव मृगपक्षिणा वा ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामकारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—*Buddhacarita* IX 57(b)-62

4 Translation by E H Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो भावोत्पत्ति कण्टकतेक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीराद्युत्पत्ति । कस्मात् । कण्टकतेक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तेक्ष्ण्यम्, पर्वतधातूनां चित्रता, ग्रान्था दृक्शता, निर्निमित्त बोधादानवच्च दृष्ट तथा शरीरादिसंज्ञीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV 1 22

6 अपरे स्वभावमाहुः । स्वभाव कारणमिति । तथा हि—

येन शुद्धीकृता हसा शुकाश्च हरितीकृता ।

Ivara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61) Gaudapāda⁷ writes "Others say, *Svabhāva* is cause of the world By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours?", that is, they are so naturally for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time), even *Svabhāva* merges into it, and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*

In the commentary⁸ to *Brhatsamhitā* (Bhatta) Utpala writes The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else They (*Svabhāvavādins*) declare "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba*? All this comes about by *Svabhāva*"

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghoṣa's verse cited above

In the *Sarva-Siddhānta-Sangraha*⁹ Śāṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus

मयूराश्रिता येन स नो वृत्तिरिति विगम्यते ॥

स्वभावो नाम न कश्चित्प्रयत्नोऽस्ति यत् प्रजानामुत्पत्तिमङ्गति स्यात् तस्माद्यो वृत्ते स्वभाव कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māthara-Vṛtti to Sk 61*

- 7 अपरे स्वभावकारणिकां भुवते । केन शुद्धीकृता हता मयूरा केन चित्रिता । स्वभावेनैवेति । . . कावस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीन । तस्मात् कालो न कारणं नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रवृत्तिरेव कारणं न प्रवृत्ते कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya to Sāmkhyakārikā 61*

- 8 अपरे अन्ये लोकप्रयत्निका स्वभाव नगत् कारणमाहुः । स्वभावादेव जगद्विचित्रमुत्पद्यते स्वभावतो विव्य याति । तथा च तद्वक्ष्यम् ।

क कण्टकानां प्रकोटि तैक्ष्ण्यं विचित्रमात्रं मृगप्रक्षिणा च ।

माधुर्यमिश्रो कटुता च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तम् ॥

—*Bhattotpala's Commentary to Brhatsamhitā I 7*

- 9 न कल्प्यां मुखदुःखान्तां भर्मावर्मां परिरिह ।
स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽन्यत्रैव कारणम् ॥
शिविनश्चित्रयेत् को वा कोकिलान् क प्रकृतयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasāṅgraha II 4-5*

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well ? There is in respect of these things no cause other than nature "

In his commentary¹⁰ to the *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of *Svabhāvavādin*s "The supporters of the doctrine of *Svabhāva* (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like ? What has fashioned the variegated plumage of peacocks ? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by *Svabhāva* only "

In the course of his discussion about the *Svabhāvavāda* (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses¹¹ on *Svabhāvavāda* as well-known

"It is due to the all-controlling nature (*Svabhāva*) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- ~~~~~
- 10 सर्वहेतुनिराशस भावानां जन्म वर्ण्यते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहु स्वमपि कारणम् ॥
रानीवकण्टकादीना वैचिन्य क करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र केन निर्मित ॥
कादाचित्क यदत्रास्ति नि शेष तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा विते सुखादय ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to
Ganadharavāda II, v 1963

Note The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्र' Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white " (*Ganadharavāda* (p 45) Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad) It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्र'—which reading eminently suits the context

- 11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामक ॥
अग्निरूष्णो जल शीत समस्पर्शस्तथानिल ।
केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद्यवस्थिति ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to*
Ganadharavāda, p 114

(by itself) By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)."

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darśana-sangraha*¹², which briefly puts the case of *Svabhāvavādin*s thus

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause. But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things. Thus it has been said.

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn,
By whom came this variety? From their own nature was it born"

In his commentary¹³ to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agadadatta, v 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda* "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Saddarśana-Samuccaya*¹⁴ (st 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others

"Others again say All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis"

In the *Mahābhārata*¹⁵ (*Śānti-parvan*) there are many references to

12 नन्वदृष्टानिष्टौ लक्ष्मिचिन्मात्रस्मिन् त्वादिभिः चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्तेः । तदुक्तम्—

अग्निरुष्णो जलं शीतं मनसपद्मं नयानिल ।

केनेदं विव्रितं तस्मान्स्वभावात्तदव्यवस्थितिः ॥

—*Sarvadarśanasangraha*, *Cārṇākadarśanam*, p 13

(BORI, Poona, ed 1951)

13 को क्तिनेः मञ्जरि गद व को कुण्ड गयहमाण ।

यो कुवल्याण गय गिणय व कुलप्यमृशाण ॥

—*Sukhabodhā-Laghuvṛtti to Uttarādhyayana Sūtra*

(Agadadatta, v 75)

14 अन्ये पुनर्गदु—मूलतः कर्मव नास्ति, स्वभावनिष्ठ सर्वोऽप्ययं जगत्प्रपन्न इति ।

—Gunaratna's Commentary to *Saddarśanasamuccaya* (st 50)

15 हन्तीनि मन्दने कश्चिन्न हन्तीत्यपि चापर ।

न्यभावगन्तु नियतो भूतानां प्रभवोऽप्ययम् ॥

पश्य प्रगाढं भूतानामुत्पत्तिमन्निमित्तम् ।

एतन् बुद्धिं विनाशं च न प्रद्वेष्टे न च व्यथे ॥

स्वभावादेव सृष्ट्या धत्माना प्रवृत्तयः ।

स्वप्नानिरता स्याः परितुल्येन केनचित् ॥

the doctrine of *Svabhāva*, this passage declares how everything comes about by *Svabhāva*

The next passage¹⁶ is from the same source describing the ultimate source of material universe The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna¹⁷ in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many

The *Bhagavadgītā*¹⁸ contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva* It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes, and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight

In the commentary¹⁹ to the *Sūtrakṛtāṅga* Śilāṅka puts forward by

स्वभावमाविनो भावान् सर्वानेवेह निश्चयात् ।
बुध्यमानस्य दृषा वा मानो वा किं करिष्यति ॥
स्वभावाद्भवते प्रज्ञा शान्तिमति स्वभावतः ।
स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपपद्यति ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 25 16, 179 10-11, 222 27, 35

- 16 पृथि्वी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चम ।
एतद्योनीनि भूतानि तत्र का परिदेवता ॥
केचित्सुरूपकार तु प्राहुः कर्मणु मानवा ।
दैवमित्यपरे विप्रा स्वभाव भूतचिन्तका ॥
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं परान् ।
तस्य स्तन्मो भवेद्ब्रह्माल्पाशान्ति स्तन्मोऽनुपपद्यत ॥
प्रकृती च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
दृष्टार च न पद्यामि यो मामद्य ममायते ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 224 17, 232 19, 222 26, 31

- 17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

- 18 प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धं स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छामि यन्मोहात् करिष्यस्ववशोऽपि तव ॥
कार्यते ह्यवश्यं कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणैः ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि ॥
स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgītā* XVIII 59-60, III 5, III 33, V 14

- 19 तत्त्वमेतज्जगद्वैविध्यं घटते ?, तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो दूरिद्रोऽन्य सुभगोऽपरो दुर्मग सुखी दुःखी गुरुपो मन्दरूपो व्याधितो नीरोगीति, एवप्रकारा च विचित्रता किंनिबन्धनेति ?, अत्रोच्यते, स्वभावात्, तथा हि—
कुत्रचिच्छिन्नाशकले प्रतिमास्य निष्पाद्यते, तच्च कुङ्कुमागरुवन्दनादिविलेपनानुभोगगनुभवनि धूपाद्यामोदं च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world, the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe

In his commentary²⁰ on *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimāla thus writes about this doctrine "Some believe that the universe was produced by *Śvabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only"

In his commentary²¹ to *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadrccā* and *Svabhāva*. He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance. *Śvabhāva* he explains, after Asvaghōṣa, as 'natural development'

Siddhasena Divākara²², Haribhadra and later Jaina writers hold that

अन्यस्मिन्स्तु पाषाणखण्डे पादक्षालनादि क्रियते, न च तयो पाषाणखण्डयो शुभाशुभे स्त, यदुदयास्त तादृग्विधावस्थाविशेष इत्येव स्वभावात्तर्कश्चिन्त्य । तथा चेत्तन्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्व, मरुत्स्य विचित्रता ।

वर्णाश्च तान्नचूडाना, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*, folio 21 (a)

20 केचित् स्वभावमावित जगद् मन्यन्ते स्वभावैव सर्वं संपद्यते ।

—Jñānavimāla to *Praśnavyākaraṇa* 7, fol 29 (cited by Basham)

क कण्टकानां प्रकरोति तैश्च विचित्रमाव नृगपक्षिणां च ।

स्वभावेन सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामचारोऽस्ति कुत प्रयत्न ॥

—Gunaratna *Tarkarahaṣyadīpikā* to *Saddarśana-Samuccaya*, p 13 (cited by Basham)

Note Referring to this verse Basham writes "Gunaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with Asvaghōṣa's (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of Asvaghōṣa

21 अनमिसिद्धिपूर्विकार्थप्राप्तिर्यदृच्छा ।

अनर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्र जनानां सुखदुःखनात्मकम् ।

काकस्य तापेन यथाभिजातो न बुद्धिपूर्वाच्च वृथामिमान् ॥

मत्स्य पिशाचा स्म वने वृषाभ्यो भेरीं करार्थमपि न स्पृशाम् ।

यदृच्छया मिद्वति श्रेयसाया भेरीं पिशाचां परिताडयन्ति ॥

स्वभाव पुनर्वस्तुन स्वत एव तथा परिणतिभाव ।

"क. कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—Abhayadeva's Commentary to *Praśnavyākaraṇa Sūtra*

22 पापे रुदाय निर्दमं पुण्यरूपं पुण्यक्रान्तेन ।

विच्छेद्यं स चेत् न समासभे दुति सम्पत् ॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla*, *Svabhāva*, *Niyati*, *Karma*, *Purusakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes—some more important and some less important—is the right belief

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yādr̥cchāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ājīvikism*

YĀDR̥CCHĀVĀDA AND SVABHĀVAVĀDA

Yādr̥cchāvāda is also known as *Ahetu-Animitta-Akasmāt-vāda*. Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv 1 22) *Bhāṣya*] give '*Kaṇṭakataṭksnya*' as an illustration of *Animittavāda*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādins* in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Śvetāsvatara*, *Siddhasena Haribhadra* and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna²³ very well brings out the distinction between these two doctrines. "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

SVABHĀVAVĀDA A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes

"Hence it appears that the *Svabhāvavādins* agreed with the *Niyatīvādins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akr̥yāvādins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *purusakāra*. It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyatīvādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ājīvikism*"²⁴. Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp 103-104

24 *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darśana*. It is much more allied to *Cārvākadarśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyatīvāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāvavāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

SVABHĀVAVĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāvavāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāvavādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāvavādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Ganadharavāda*²⁵ Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāvavāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

- ~~~~~
- 25 होज सहावो वत्यु निक्कारणया व वत्युधम्मो वा ।
 जह वत्यु णत्थि तओऽणुवल्हदीओ खुप्फ व ॥
 अच्चतमणुवल्हो वि अहतओ अत्थि नत्थि किं कम्म ।
 हेऊ व तदत्थित्ते नो णणु कम्मत्तम वि स एव ॥
 कम्मत्तम वामि हाण होज सहावो त्ति होउ को दोस्से ।
 निच्चं व सो समावो सरिस्से एत्थ च को हेऊ ॥
 सो मुत्तोऽमुत्तो वा जह मुत्तो तो न सन्वहा सरिस्से ।
 परिणामओ पय पिव न देहहेऊ जह अमुत्तो ॥
 उवगरणामावाओ न य हवइ सुहम्म सो अमुत्तो वि ।
 कज्जस्स मुत्तिमत्ता सुहसवित्तादिओ चैव ॥
 थइवाक्करणउ धिय समावओ तोवि सरिस्सया कत्तो ।
 किमकारणओ न भवे विसरिस्सया किं व विच्छिन्ती ॥
 अहव सहावो धम्मो वत्युम्म न सो वि सरिस्सओ निच्चं ।
 उप्पायट्ठिरमगा वित्ता चं वत्युपज्जाया ॥
 कम्मत्तम वि परिणामो सुहम्म धम्मो मणोगलमयम्म ।
 देऊ वित्तो जगओ होइ सहावो त्ति को दोस्से ॥

the cornerstone of Jaina philosophy Śīlānka²⁶, writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows -

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*) For is this different from a man or the same as he? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference Nor (if it is) the same (as he) For, if it were, it would be a mere man

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc, is followed, rich reward is obtained So nothing is achieved by human effort"

In the *Nyāyamañjarī*²⁷ Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman* Jayanta is well-known as a superb writer on Nyāya This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud" The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā* The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

- 26 तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिकर्तृत्वानुपपत्ति । यतोऽसी स्वभाव पुरपाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरपाश्रिते सुखदुःखे कर्तृत्व तस्माद् भिन्नत्वादिति । नाप्यभिन्न । अभेदे पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकं सुखाद्यनुभूयेत ततः सेवकवर्णिकर्षकादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिर्वैसदृश्य फलप्राप्तिश्च न भवेत् । कस्यचित्तु सेवादिन्यापारामावेऽपि विनिष्टफलावाप्तिर्दृश्यते इति । अतो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाधते ।

—Śīlānka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* folios 30 (b) and 31 (a)

- 27 ननु कमलमुकुरविकासादिवस्वाभाविकमेव शिशोर्मुखविकाशादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविकं नाम किमुच्यते किमहेतुकमविश्रुतहेतुकमनियतहेतुकं वा ।

न चायस्मान्तदृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्वाक्यस्य कुचकलशनिमित्तोपसर्पणमिति वक्तुमुचितमनन्तरमेव निरन्तरत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakaraṇa, pp 41-42, KSS ed. 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Śvabhāva*

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Śvabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta*. In this connection we draw the attention of the readers to Śīlānka's passage²⁸ quoted below, accepting *Śvabhāva*

ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the *Pañjikā* (commentary) of Kamalaśīla who flourished in the first half of the eighth century A.D. we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv 110-127). The three verses embodying the *Śvabhāva*, which are quoted by Maladhārī Hemacandra, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. Hemacandra reads 'Rājivakantakādīnām' in place of 'Rājivakesarādīnām', 'Mayūracandrikādīr va' in place of 'Mayūracandrakādīr vā'—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*, the third verse although identical in thought-content differs in its expression. The verse of Hemacandra is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha*

यथैव कण्टकादीनां तैक्षण्यादिक्महेतुकम् ।

काटाचिकित्वा तदद्दुःखादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Śvābhāvika-jagadvāda* by Śāntarakṣita may very briefly be summarised thus :

"The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found? If all things come about by '*svabhāva*' why should they appear at particular times and particular places only? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyaksa-pramāna* itself."

28 तथास्ति स्वभावोऽपि यागण्वेनाशेषस्य जगत्, त्वो भाव स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवानीजमव्यव्यव्यत्वा-
मूर्तत्वामूर्तत्वानां स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्मकाशस्त्रादीनां च गतिस्थित्यवगादपरत्वादिस्वरूपादानादिति,
यथा चोक्तम्—क कण्टकानामित्यादि ।

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K. DIXIT

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmana or even the Āranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upaniṣads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upaniṣadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems, for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upanisads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śāṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śāṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śāṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śāṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy, and the pre-Śāṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śāṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras.

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Vijñānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā, (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism)¹ An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

is the followers and commentators of Dinnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāsika and Sautrāntika authors of the pre-Dinnāga period. That the followers of Dinnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Viññānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacency and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not,
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv)

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i e of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself)

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable, he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable ²

2 There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination, but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties, (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first, but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever

~~~~~  
able That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety



(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called Samavāya) As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by Samavāya relation) constitute another such group As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by Samavāya relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field The following is how he proceeded

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon.<sup>3</sup>

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities, in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called Samavāya, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion

Then we come to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

---

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect, on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

this question the difference between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent. The following considerations should elucidate the point.

The Nyāya-Vaiśeṣika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time. But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect. The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaiśeṣika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other. Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another. Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaiśeṣika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial. For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech, but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance. It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then. On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaiśeṣika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction.

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika on the most

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika is itself rather meagre.



## Vasudhārā-dhārānī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S JAINI

THE *Vasudhārā-dhārānī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā-dhārānī-kalpa* is a short *dhārānī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below :

“Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kosāmbī in a grove called Kantaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas*. At that time there lived in Kosāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus : “May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?” Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder : “You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions”

““Yes, Lord”, said Sucandra and asked : “How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed May the Lord preach me that Discourse (*dharmaparyāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters"

"Thus asked, the Lord said to Sucandra "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāranī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others I shall also now teach that *dhāranī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *piśācas*, etc Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāranī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*sāsana*) of the Buddha and the Samgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins"

"Then the Lord uttered the *dhāranī* and said "These, O householder, are the charm-words of this *dhāranī* It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas That place where this *mahāvīdyā* (powerful charm) is read becomes sacred Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokitesvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i e, *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāranī* should be repeated thrice One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāranī*,

master it and preach it to others It will be conducive to your great merit, wealth and well-being "

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāranī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said "I have now learnt this *dhāranī*, O Lord, and have grasped it well I shall now explain it in detail to others also "

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times "

"Then the Lord addressed venerable Ānanda "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth "

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble He has learnt this *Vasudhārā-dhāranī*, has grasped it and will preach it to others also Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāranī*, grasp it, recite it and preach it to others That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*), such a contingency does not exist Why is it so ? Because, O Ānanda, these *mantras* of the *Vasudhārā-dhāranī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāranī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities "

"Then the venerable Ānanda asked the Lord What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said . Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-grhapati-pariprechā*<sup>1</sup> or the *Vasudhārā-dhāranī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

---

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra* As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS of which are found in Nepal See below

and the *bodhisattvas* and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord "

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhārā-dhāranī* from Munirāja Śrī Punyavijayaājī. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāśrayas*<sup>2</sup> as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāranī* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvaṇṇa*, *jina*, *arhat* and *vītarāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tīrthan-karas. The opening words of greeting in our three MSS, viz., (A) *om namaḥ śrī jina-sāsanāya*, (B) *om namaḥ śrī jināya*, and (C) *om namaḥ śrī vītarāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*<sup>3</sup> who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upāsaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman



pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence

There are, however, indications in our MSS that the *dhāranī* was recited not in public places (i.e., the Jain temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jain monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jain layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jain monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jain households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jain deities surrounded by *devatās* of Jain and non-Jain pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhāranī* in the Jain community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jains served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jain tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Caṇḍī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Punyavijayaājī and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L D Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS of this work from Nepal. (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No 46a) and one MS of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newārī. One MS of the *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355) agreeing with Professor Brough's No 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No 1400) agreeing with Brough's

No 87 were found in the Cambridge University Library <sup>4</sup> Several MSS connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos 355-362 and see also p 345) There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripitaka* <sup>5</sup> There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century <sup>6</sup> Several images and *mandalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found <sup>7</sup> In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* utilizing the various MSS of its different versions The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged As the three MSS found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS of this work in their rich *bhandāras*

The three Ahmedabad MSS used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāranī* are referred to as A (No 3222), B (No 2848), and C (No 5730) <sup>8</sup> Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz, *jinasāsanāya* (A), *jīnāya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS) all three retain a common error in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS in the University Library, Cambridge*, 1883 The following MSS may be consulted (1) *Vasudhārā-dhāranī* (No 1355), (2) *Ārya-srī Vasudhārā nāmāṣṭottara-satakam* (No 1356), (3) *Vasudhārā-devī-vrata* (No 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No 1400), (5) *Vasudhārā-dhāranī-kathā* (No 1680 and 1690)

5 The following may be consulted *Ārya-vasudhārā-nāma dhāranī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāranī-upadesa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Aṣṭottara-sataka* (4524/81), *Vasudhārā-nīkalpa* (5127/81) and *Vasudhārā-nīkalpa* (5128/87) (Tokyo-Kyoto ed 1955-61)

6 *Taiśhō Tripitaka*, vol 20, Nos 1162, 1163, 1164 I owe these references to Professor J Brough

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch, *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p 129, Plates XXXIX, XL

8 These numbers refer to the Index of the Library of L D Institute, Ahmedabad

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text. This must be the result of following a faulty MS tradition. It is apparent therefore that all three MSS have either been copied from a single original MS yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two.

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A. B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A. For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two. A is also the only dated MS and we have chosen it for the basic text. Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes. Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A. No attempt has otherwise been made to correct the MS in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit.

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sāh sri Indrajī Sundara<sup>9</sup>, son of Pamaniya, in the year Samvat 1695, i e., A D 1638. The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS of this work in Gujarat. Great importance attaches to the date of this MS, since the Nepalese MSS of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites. Only one of these, viz., No 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepali Samvat 696 (A D 1576). If this be the true date of this MS, it is apparent that the MSS A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāranī* in particular.

---

9 The name of this patron is not found in any other *prāśastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS* from the L D Institute of Indology, Ahmedabad.

## श्री वसुधाराधारणी ।\*

ॐ नमः<sup>1</sup> । श्री जिनशासनाय<sup>2</sup> ।

संसारद्वयदैत्यस्य प्रतिहन्तृ दिनावहे<sup>3</sup> ।

वसुधारे सुधाधारे नमस्तुभ्यं कृपामहे<sup>4</sup> ॥ १ ॥

एव मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् कोशाम्ब्या महानगर्या<sup>5</sup> कण्टकसङ्घे महावनवरे घोसितारामे  
महाभिक्षुसत्वेन सार्धे पञ्चमात्रैर्मिक्षुशतैस्सवरबहुलैश्च तपोधनै<sup>6</sup>र्वोषिसत्त्वैर्महासत्त्वैः<sup>7</sup> सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः<sup>8</sup>  
परिवृतः पुरस्कृतो धर्म<sup>9</sup> देशयति स्म ।

तेन पुनः<sup>10</sup> खलु समयेन कौशाम्ब्या महानगर्या सुचन्द्रो<sup>11</sup> नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तेन्द्रिय  
उपशान्तमानसो<sup>12</sup> बहुपोष्यो बहुपुत्रो बहुदुहितृको<sup>13</sup> बहुभृत्यपरिजनसम्पन्न<sup>14</sup> श्राद्धो महाश्राद्धः कल्याणाशय  
[येन] भगवास्तेनोपसक्रान्तः<sup>15</sup> । उपसक्रम्य भगवतः<sup>16</sup> पादौ शिरसामिवन्द्य भगवन्त<sup>17</sup> अनेकशत-  
सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यपीदत्<sup>18</sup> । एकान्ते<sup>19</sup> निषण्णश्च<sup>20</sup> सुचन्द्रो गृहपतिर्लब्धवाचसरो भगवन्तमेतदवोचत् ।

पृच्छेयमह<sup>21</sup> भगवन्त तथागत अर्हन्त सम्यक्सुबुद्ध किञ्चित् प्रदेश सचेत्<sup>22</sup> मे भगवानवकाशं कुर्यात्  
पृष्टप्रश्नव्याकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्र गृहपतिमेतदवोचत् । पृच्छ<sup>23</sup> त्वं गृहपते यद्यदेवाकाक्षसि<sup>24</sup>, अहं  
ते यथाप्रश्नव्याकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः साधु भगवन्निति कृत्वा भगवतः  
प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतदवोचत् ।

\* A refers to MS No 3322 used here as our text

B refers to MS No 2848

C refers to MS No 5730

1 C नमो ।

2 A -य । B श्री निनाय । C श्री वीतरागाय ।

3 B दिनामये । C दिवामहे ।

4 BC कृपामये ।

5 BC महानगर्या विहरति स्म ।

6 A -नै ।

7 A -त्वे ।

8 A -शुद्ध- । C -शुद्धर्म- ।

9 A धर्म । BC धर्म ।

10 B खलु पुन । 11 A सुचन्द्री ।

12 B -मना । C मान ।

13 B -त्रिको । 14 B बहुभृत्यपरिजन ।

15 B -तेनोपक्रान्त । 16 A भगवत ।

17 ABC follow here a faulty MS tradition and read -भगवन्त

गृहपतिर्दरिद्रताया प्रश्नं परिपृच्छति । अथ

सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदवोचत् । दरिद्रोऽहं

भगवन् upto कुडम्बाश्च भवेयु । एवमुक्ते

भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृह

[here there is a gap] मनेकशत-

सहस्रकृत्व प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निपीदत् upto

किमिति त्व [here there is a gap]

तेष्वसत्येयेषु कल्पेभ्वतीतेषु प्रमाणेषु यदासीत् ।

We have rearranged the

sequence of the text with the

help of Brough's Nepalese

MS No 41

18 A निपीदत् । BC न्यपीदत् । 19 A

एकान्ति । BC एकान्ते ।

20 A निषण्णश्च । BC निपिन्नस्य ।

21 A पृच्छेयमह । B पृच्छेय । C पृच्छेह ।

22 B सचेत् । C सचेत् ।

23 A पृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।

24 A -काक्षसि । BC -काक्षमि ।

कथं भगवन्<sup>1</sup> कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा दृष्टो भूत्वा अदृष्टो भवति व्याधितश्च<sup>2</sup> भूत्वा अव्याधितो भवति । अथ खलु भगवान् ज्ञानत्रेव<sup>3</sup> सुचन्द्र<sup>4</sup> गृहपतिमेतदवोचत् । किमिति त्वं [गृहपते<sup>5</sup> दृष्टितायाः परिप्रश्नं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्मगवन्तं एतदवोचत् । दृष्टोऽहं भगवन्<sup>6</sup> दृष्टोऽहं सुगत बहुपुण्यो<sup>7</sup> बहुपुत्रो बहुदुहितो<sup>8</sup> बहुभृत्यपरिजनसपत्नश्च<sup>9</sup> । तद्दर्शयतु<sup>10</sup> भगवास्तादृशं धर्मपर्यायं येन दृष्टाः सत्त्वाः<sup>11</sup> अदृष्टाः भवेयुः व्याधिताश्च सत्त्वाः<sup>12</sup> अव्याधिताः<sup>13</sup> भवेयुः बहुधनधान्यकोशकोष्टागारसम्पन्नाश्च<sup>14</sup> भवेयुः प्रियाः<sup>15</sup> मनापाश्च<sup>16</sup> मनोहाः<sup>17</sup> सदृशनीचाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अक्षीणहिरण्यमुवर्णधनधान्यरत्नकोशकोष्टागाराश्च<sup>18</sup> भवेयुः । मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरत्नसमृद्धाश्च<sup>19</sup> भवेयुः ।<sup>20</sup> सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदार-<sup>21</sup> कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते<sup>22</sup> भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदवोचत् । अस्ति गृहपते<sup>23</sup> तेष्वपि असंख्येषु<sup>24</sup> कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु<sup>25</sup> यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् वज्रधरसागरनिर्वापो नाम तथागतोऽहं न् सम्पत्सुबुद्धो लोक उत्थात(दि<sup>26</sup>) विद्याचरणसम्पन्नो<sup>27</sup> लोकविदनुत्तर<sup>28</sup> पुरुषदम्यसारथिः<sup>29</sup> शास्ता देवमनुष्याणां च<sup>30</sup> बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यान्तिकान्मया<sup>31</sup> गृहपते अथ वसुधारा नाम धारिणी<sup>32</sup> श्रुता श्रुत्वा चोपगृहीता<sup>33</sup> धारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्चिता प्रकीर्तिता अनुमोदिता परेम्यश्च विस्तरेण<sup>34</sup> सप्रकाशिता<sup>35</sup> अहमप्येतर्हि<sup>36</sup> गृहपते ता धारिणीं मापिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्र मानुषा<sup>37</sup> न विहेटमन्ति अमानुषा .. यक्षाः .. राक्षसाः .. प्रेताः .. पिशाचाः .. भूताः .. कुम्भाण्डा<sup>38</sup>

1 AC भगवान् । B भगवन् ।

2 C व्याधितो भूत्वा ।

3 C -एव ।

4 C -न्त्रो ।

5 Restored from Brough's Nepalese MS 41

6 AC -वान् । B -वन् ।

7 AC -पुण्यो । B -पुण्यो ।

8 Not in BC

9 C -परिजनश्च ।

10 B दर्शयतु । C दर्शयतु ।

11-12 AC सर्वा । B सत्त्वा ।

13 A व्याधि । BC व्याधिता ।

14 A कोष्ट- । BC कोश- ।

15 A प्रिय । BC प्रिया ।

16 Not in B

17 B मनोहाश्च । C मनोह्या ।

18 B-गारमन्त्राश्च ।

19 C मणिमुक्तावैडूर्यवज्रशङ्ख- ।

20 C सुप्रतिष्ठित- ।

21 C पुनर्गृहि- ।

22 A एवमुक्ति । BC -क्ते ।

23 ABC read अस्ति गृहमनेकशतसहस्रकृत्व प्रद्वर्णीकृत्य as a result of following a faulty MS tradition See above

24 C असंख्येषु ।

25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct

26 BC उत्थानदि । N उत्पदि ।

27 AC -वाग्ण- । B चरण- ।

28 C -दुनुत्तर- । 29 ABC -दम्य- । Nepal (41)-दम्य- ।

30 BC देवानां च मनुष्याणां च ।

31 C तथागत शान्तिकान् ।

32 A धारिणी throughout in A

33 B श्रुतोपगृहीता । C चोपगृहीता ।

34 A विस्तरेण । BC विस्तरेण ।

35 A सप्रकाशिता । BC -या ।

36 B -एता ।

37 C कुलपुत्रमानुषा ।

38 B कुम्भाण्डा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

स्कन्दा . . अपस्मारा . . उस्ता . . पूतना . . कटपूतना . . यातुधाना न विहेठयन्ति ।<sup>1</sup> मूत्राहारा<sup>2</sup>  
 रुधिराहारा विष्टाहारा वसाहारा मासाहारा श्लेष्माहारा पूआहारा सिंहाणकाहारा खेलाहारा मेधाहारा  
 मन्त्राहारा जाताहारा जीविताहारा वल्याहारा माल्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा<sup>2</sup> न विहेठयन्ति । यस्य  
 चेय गृहपते<sup>3</sup> धारिणी श्राद्धस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा हृदयगता हस्तगता श्रुतिमात्रगता पर्यवासा  
 प्रवर्तिता प्रकीर्तिता<sup>4</sup> विचिंतिता धारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परेम्यश्च<sup>5</sup> संप्रकाशिता च<sup>6</sup>  
 भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्र<sup>7</sup> अर्थाय सुखाय हिताय क्षेमाय सुभिक्षाय  
 योगसमाराय भविष्यति । यश्चैमा<sup>8</sup> वसुधाराधारिणी<sup>9</sup> तथागतेभ्योऽर्हद्भ्यः<sup>10</sup> सम्यक्संबुद्धेभ्यो महर्त्ता<sup>10</sup>  
 उदारा पूजा कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्चतुर्वारान्<sup>11</sup> तस्य देवता आत्तमनस्काः<sup>12</sup> प्रमुदिताः प्रीताः  
 सौमनस्यजातास्त्वयमेवागत्य<sup>13</sup> धनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ता प्रीतास्तथागतशासने प्रीता  
 बुद्धप्रज्ञस्या<sup>14</sup> प्रीता सचप्रज्ञस्या प्रीता मम धर्ममाणकस्याशयेन<sup>15</sup> च । नमो रत्नत्रयाय । ॐ नमो भगवते  
 वज्रधरसागरनिर्घोषाय तथागतस्यार्हते सम्यक्संबुद्धाय तत्तथा ॐ श्री<sup>16</sup> सुरुपे सुवदने भद्रे सुभद्रे भद्रवति  
 मगले सुमगले मगलवति भर्गले भर्गलवति चन्द्रे चन्द्रवति अले अचले अचपले उद्घातिनि उद्भेदिनि  
 उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति<sup>17</sup> धनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रमवति अमले विमले निर्मले  
 रुरुमे सुरुपे सुरुपविमले<sup>18</sup> अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) अवनतहस्ते विश्वकेशि  
 विश्वनिशि विश्वनशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विशुद्धशीले विगूहनीये विशुद्धनीये उत्तरे अनुत्तरे  
 अकुरे<sup>19</sup> नकुरे<sup>19</sup> प्रमकुरे<sup>19</sup> ररमे रिरिमे रुरुमे खखमे खिखिमे खुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे<sup>20</sup>  
 तुरे<sup>20</sup> तर तर तारय तारय मा सर्वसत्त्वांश्च वज्रे वज्रे वज्रगर्भे वज्रोपमे वज्रिणि<sup>21</sup> वज्रवति उक्के वुक्के नुक्के कक्के  
 हक्के ढक्के टक्के वरक्के आवर्त्तिनि<sup>22</sup> निवर्त्तिनि<sup>23</sup> निवर्षणि<sup>24</sup> प्रवर्षणि वर्धनि<sup>25</sup> प्रवर्धनि<sup>26</sup> निष्पादनि वज्रधरसागर-  
 निर्घोष तथागतं अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संवसत्यमनुस्मर अनिहारि<sup>27</sup> अनिहारि<sup>27</sup> तप  
 तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषा सत्त्वाना च भर भर भरणि

~~~~~

- | | |
|---|--|
| 1 A सु- । BC सू- । | 15 A धर्ममाणकस्याशयेन । C धर्ममाणकस्याशयेन । |
| 2-2 B all words end with
visarga C follows A | B धर्ममाणकस्याशयेन । |
| 3 A -पति । BC -पते । | 16 B श्री । |
| 4 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीकृता । | 17 A शिष्यवति । B शस्यवति । C सशयवति । |
| 5 ABC परेश्व । | 18 C reads विश्वमति after this |
| 6 Not in C | 19 A -कुरे । BC -कुरे । |
| 7 C -रात्रि । | 20 Removed in B |
| 8 C यस्यमा । | 21 A वज्राणि । |
| 9 A -णी । | 22 B आवर्त्तिनि । |
| 10 C महता । | 23 B निवर्त्तिनि । |
| 11 C अर्धरात्रे चतु- । | 24 A निवर्षणि (?) । BC निवर्षणि । |
| 12 A मनस्का । BC आत्तमनस्का । | 25 C वर्धनि । |
| 13 A सौमनस्य- । | 26 C प्रवर्धनि । |
| 14 A प्रबुद्ध- । BC बुद्ध- । | 27 B अनिहार । C अनिहारि । |

शान्तमति¹ जयमति महामति सुमंगलमति² पिंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति आगच्छागच्छ समयम-
नुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति । सर्वतयागताना विनयं हृदयं उपहृदय . ज्यं
विलयं . सर्वसत्त्वविजयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्री वसुमुखी स्वाहा । ॐ श्री वसुश्री स्वाहा⁵ । ॐ श्री वसुश्रिये⁶ स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा ।
ॐ वसुमतिश्रिये स्वाहा । ॐ वस्वे स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि⁷ धारिणि⁸
स्वाहा । ॐ समयक्षौभ्ये समयकरि महासमये स्वाहा । ॐ श्रिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि
स्वाहा । ॐ धान्यकरि⁹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ श्रिये श्रीकरि स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ ।
ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा ।
स यथा²¹ त²¹ ॐ यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²² अनुत्पन्नाना द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नाना द्रव्याणा
वृद्धिकरि²³ वृष्टे²⁴ लिटे लिटे लि²⁴ इत इत आगच्छागच्छ²⁵ भगवति²⁶ मा विलम्ब मनोरथं मे परिपूरय ।
दशम्यो²⁷ दिग्म्यो²⁸ यथोदक्धारा²⁹ परिपूरयन्ति³⁰ महीं यथा तमासि³¹ मास्वरो³² रस्मिना³³ विध्यापयति³⁴
चिरतनानि यथा शशी शीताशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁵ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁶ वरुणो धनदो³⁷ यथा³⁸ ।

मनोनुगामिनी³⁹ सिद्धिं⁴⁰ चिन्तयन्ति सदा नृणाम्⁴¹ ॥

- 1 BC शान्ति- ।
- 2 C adds विनयमति महामति ।
- 3 BC add आकारमनुस्मर स्वाहा । आवरण
अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा ।
- 4 BC add सर्वतयागतविजय अनुस्मर स्वाहा ।
- 5 Removed in B
- 6 C श्री ।
- 7 C adds before this ॐ श्री वसुप्रिये
स्वाहा ।
- 8 C -श्रिये ।
- 9 BC -रिणि ।
- 10 B -रिणि ।
- 11 B धनकरि ।
- 12 Not in BC
- 13 Not in BC
- 14 C धनकरि ।
- 15 C धान्यकरि ।
- 16 Not in A
- 17 B -मन्त्र । C मन्त्रा ।
- 18 BC ॐ लक्ष्मीये ।
- 19 Not in BC
- 20 B -निवासिनि । C -निवासिनि ।

- 21 B यथोद ।
- 22 C दूरगामिनि ।
- 23 B वृद्धिकरि ।
- 24-24 C ॐ टिलि टिलि टेलि टेलि ।
B वृष्टिलि २ टेलि २ ।
- 25 C आगच्छागच्छ ।
- 26 C भवति ।
- 27 A दिग्म्यो । C दिग्म्यो ।
- 28 B दिदयो ।
- 29 B -धारा ।
- 30 B -यति ।
- 31 C तमासि ।
- 32 A -रे । C मास्वरो ।
- 33 BC रस्मिना ।
- 34 B विध्यायते । C विधायते ।
- 35 A -धी ।
- 36 A वैवस्वत- । BC वैवस्वत- ।
- 37 C धनद ।
- 38 C रत्तया ।
- 39 A -मिनि ।
- 40 A -मिद्धी ।
- 41 C adds ॥ १ ॥

तथेमानि यथाकामं चिन्तित¹ सतत मम ।

प्रयत्न²नु² प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि³ च³ ॥

तद्यथा । सुट सुट खट खट खिटि⁴ खिटि⁴ खुट खुट मरु⁵ मरु⁵ मुंच सुच मरुञ्च⁶ मरुञ्च⁶ तर्पिणि⁷ तर्पिणि⁷ तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय⁸ स्वाहा । गौ⁹ स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁰ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹¹ । दिग्भ्यो विदिग्भ्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे काश्चाविरह अनुमोदयन्तु इम¹² मे¹² मन्त्रपदाः । ॐ हू¹³ ह्रीं एह्येहि भगवति दद¹⁴ दापय¹⁴ स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुधाराया हृदय महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति¹⁵ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्¹⁶ ददाति ईप्सित¹⁷ मनोरथ परिपूरयति कामदुहान्¹⁸ यान् कामान् कामयति तास्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनददुहिते वसुधारे धनधारा पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे¹⁹ हेमधनरत्नसागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रपरिवृते²⁰ एह्येहि भगवति प्रविश्य मत्पुर मद्भवने महाधनधान्यधारा पातय कुरु २ ॐ हू²¹ त्रट कैलासवासिनीये²² स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदय । ॐ वसुधारे सर्वार्थवाधिनि²³ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्थनिधिष्यन्त्र वव टट वव²⁴ टट²⁵ दण्ड²⁶ स्वाहा । परमहृदय । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखिके यथा जीवसरक्षणि²⁷ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरि²⁸ शान्तिकरि भयनाशिनि²⁹ भयदूषणि सर्वदुष्टान् भञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुष्टिं³⁰ वश्य रक्षा³¹ च कुरु २ स्वाहा । लेखिका³² धारिणीय³³ ।

इयं सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि³⁴ सर्वतथागताना अर्हता सभ्यक्संबुद्धाना पूजा कृत्वा षण्मासान्नावर्तयेत्³⁵ ततः सिद्धा भवति यस्मिंश्च स्थाने इय महाविद्या वाच्यते सा दिक् पूज्यमाना

1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते ।

2-2 C प्रयच्छन्तु ।

3-3 A -पदान् इह । B पदानि च ।

4-4 C षिटि षिटि ।

5-5 B सुर सुर । C गुरु गुरु ।

6-6 B सुरञ्च । C गुरुञ्च ।

7-7 BC तर्पिणि ।

8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय ।

9 C गौ ।

10 C adds वसुधिपतये स्वाहा ।

11 C adds कुवेराय स्वाहा ।

12-12 BC इमे ।

13 B -इ ।

14-14 AC ददाय । B दद दापय ।

15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति ।

16 BC ध्व भोगान् ।

17 A इप्सित ।

18 BC सर्वकामदुहान् ।

19 Not in BC

20 BC -कोटी- ।

21 BC हू ।

22 A -वासिन्वी ।

23 BC -साधने ।

24 C वव ।

25 BC टट ।

26 BC दण्ड ।

27 C -क्षिणि ।

28 B श्वकरि । C शिवकरि ।

29 A -नाशिनि । B -नाशिनि ।

C -नाशिनि ।

30 C पुष्टि ।

31 B रक्ष ।

32 B लेखिका- ।

33 B धारिणी ।

34 C -मन्त्रधारणीपदानि ।

35 B षण्मासान् आ- ।

[illegible][illegible]

तत्र तत्रावस्थितान् भगवन् प्रविशन्त्य येन कोणायां महानायां येन सुचन्द्राय दृष्टतेरगारः ॥
नदीमहात्मा ॥ तत्रावस्थितान् भगवन् प्रविशन्त्य येन कोणायां महानायां येन सुचन्द्राय दृष्टतेरगारः ॥

- | | | | |
|----|--|-------|--|
| 1 | PC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 18 | Not in B |
| 2 | Not in C | 19 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 3 | B - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 20 | C $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 4 | BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 21 | AB $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ C $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 5 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ B - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ Not in C | 22 | BC $\frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 6 | B - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ C $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 23 | C $\frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 7 | LC $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 24-25 | Not in A but occurs in EC |
| 8 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ BC $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 25 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 9 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 26 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 10 | BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 27 | B - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 11 | BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 28 | C $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 12 | BC $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 29 | Not in C |
| 13 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ BC - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 30 | Not in C |
| 14 | A - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 31 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 15 | B - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 32 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 16 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 33 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |
| 17 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ | 34 | C - $\frac{1}{2} \frac{1}{2}$ |

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णानि । दृष्ट्वा च विस्मितो दृष्टः¹ सन्तुष्टः उदग्र आत्तमना² प्रमुदितः प्रीतिधौमन-
स्यनातो येन भगवास्तेन उपसक्रान्तः । उपसक्रम्य भगवतः पादौ शिरसामिवद्य³ भगवन्तमेतदवोचत् । को
भगवन् हेतुं कं प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो गृहपतिर्महाधनो⁴ महाभोगो⁵ महाकोशकोष्टागारः⁶ सर्वधनधान्य-
समृद्धः⁷ सवृत्तः⁸ । भगवानाह । श्राद्धानंदं सुचन्द्रगृहपतिः⁹ परमश्राद्धः कल्याणाश्रयः । उदगृहीता च¹⁰ तेनेय¹¹
वसुधारा नाम धारिणी¹² धारिता वाचिता देशिता ग्राहिता पर्यवाप्ता प्रकीर्तिता¹³ अनुमोदिता इदानीं परेम्यश्च¹⁴
सप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानंदं त्वमप्युदगृहीष्वेमा¹⁵ वसुधारा¹⁶ नाम धारिणी¹⁷ धारय वाचय देशय ग्राहय पर्यवाप्नुहि
प्रवर्त्तय प्रकीर्तय¹⁸ अनुमोदय परेम्यश्च विस्तरेण सप्रकाशय । यस्येयं कुलपुत्रस्य वा¹⁹ कुलदुहितुर्वा²⁰ हस्तगता
गृहगता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरककातारादयो²¹ भविष्यन्ति²² क्रमेण²³ विभवास्तस्य²⁴
प्रवर्धिष्यन्ते²⁵ तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्याय²⁶ सुखाय
देवानां च मनुष्याणां च ।

नाहं भानंदं तं धर्मं²⁷ समनुपदयामि सदेवके लोके समारके²⁸ सन्नक्षके²⁹ सश्रमणब्राह्मणिकाया³⁰ प्रजाया
सदेवमानुषासुराया³¹ च इमा वसुधारा³² नाम धारिणी³³ महाविद्या अन्यथा कुरिष्यति अतिक्रमिष्यति वा
नैतत्स्यानं³⁴ विद्यते । तत् कस्य हेतोः । अभेद्या³⁵ ह्येते भानंद वसुधाराधारिणीमन्त्रा³⁶ न वैते³⁷
क्षीणकुशलमूलानां सत्वानां³⁸ श्रुतिपथ[मप्या]गमिष्यन्ति कः³⁹ पुनर्वादे⁴⁰ पुस्तकगतामपि कृत्वा गृहे

- | | |
|------------------------------------|--|
| 1 B दृष्ट । | 21 BC —मरक— । A —मकर— । |
| 2 B —मना । | 22 A भविष्यति । BC —प्यन्ति । |
| 3 C शिरसा— । | 23 C क्रमेण । |
| 4 A —पति महा— । | 24 C adds धन । |
| 5 A —कोशं को— । BC —कोशको— । | 25 C —प्यते । |
| 6 A —कोष्टागार । BC —गार । | 26 A —कायस्यार्याय । B —कायस्यर्थं । |
| 7 BC सर्वधान्यहिरण्यसुवर्णसमृद्ध । | 27 A धर्म । BC धर्म । |
| 8 B सवृत्त । | 28 A सनारके । BC समारके । |
| 9 A —पति । C —न्द्रो गृहपति । | 29 C शन्नक्षके । |
| 10 C व । | 30 C सश्रमणिके सन्नक्ष— । |
| 11 B तेन ह्य । | 31 C —मानुषासुराणां । |
| 12 C धारणी । | 32 B —धारां । |
| 13 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीकृता । | 33 C धारिणी । |
| 14 A परेश्व । परेम्यश्च । | 34 A —स्थान । BC —स्थान । |
| 15 C त्वमप्यनुगृहीष्वेमा । | 35 B अभिषा । |
| 16 C —रां । | 36 C —धारिणी मन्त्रपदा । |
| 17 C धारणी । | 37 C वैते । |
| 18 A प्रकीर्तय । BC प्रकीकुरु । | 38 AC श्रुत्वानां । B सत्वानां । |
| 19 Not in C | 39 A श्रुतिपथम्यागमिष्यन्ति । BC —मप्या— । |
| 20 BC वा हृदयगता । | 40 C adds ये । |

परमिष्यन्^१ । तत्र न्यय हेतोः । सर्वथागतानां येनद् वाक्य^२ सर्वथागतैरेता^३ धारिणी भाषिता
 भवेत्तेषां^४ सन्निविष्टा^५ सृष्टिना प्रमादिता प्रकाशिता प्रदीर्घिता^६ अदुनोदिता प्रथक्ता^७ सवर्तिता^८
 निरुपेक्षता^९ आनेतिता^{१०} स्वाभ्यासता सुनिर्दिष्टा न सर्वगत्वानां दसिद्राण्या नानाव्याविपरिपीडितानां^{११}
 समस्तजनयोगप्रधाना^{१२} स्यादयेति ।

अनन्तः प्राप्तः। उदरहीना मे मन्दवक्ष्य वसुधाया नाम धारिणी¹³ धारिता वाचिता आरिता¹⁴
 देहिता प्रवर्णिता प्रदीर्घिता¹⁵ अनुमोदिता मन्त्रा मुपारिचिन्ता¹⁶।

अथ नन्वायुष्मान् भवन्त उ गारा-नदिषामनुत्तराउग इत्या दग्निजलानुमण्डल पृथिव्या प्रतिष्ठाप्य
तेन नगरस्तेनार्जितं प्रगम्य तस्या प्रेक्षायां हनुमरण्टो भूत्वा इदमुद्दानयति स्म ।

अचिनियो नगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो¹⁷ उप्यचित्तय¹⁸ ।

अग्नि-यो^{१०} हि^{११} एन सत्ताना^{१२} विपाकश्चाप्यचितय^{१३} ॥

मार्गद्वये गेहि सर्वं ज्ञानमरणपारम्^{३३} ।

धर्मराज पण्डिता^१ इदम^२ नमोस्तु ते ॥

- | | |
|----------------------------------|--|
| 1 C -प्रति । | 1- B after प्रेरणा । |
| 2 C -प्रति । | 15 A प्रकीर्णता । BC प्रकीर्णता । |
| 3 C -प्रति । | 16 A सुगमिच्छिता । BC सुगमिच्छिता । |
| 4 A -प्रति । BC प्रकीर्णता । | 17 B -प्रति । |
| 5 BC प्रकीर्णता । | 18 C प्रकीर्णता । |
| 6 A -प्रति । BC प्रकीर्णता । | 19 C प्रकीर्णता । |
| 7 A प्रकीर्णता । BC प्रकीर्णता । | 20-20 BC प्रकीर्णता (instead of 50 प्रकीर्णता) । |
| 8 C प्रकीर्णता । | 21 B -प्रति । |
| 9 C प्रकीर्णता । | 22 C प्रकीर्णता । |
| 10 C प्रकीर्णता । | 23 BC -प्रति । |
| 11 C प्रकीर्णता । | 24 B प्रकीर्णता । C प्रकीर्णता । |
| 12 C प्रकीर्णता । | 25 B -प्रति । C प्रकीर्णता । |
| 13 C प्रकीर्णता । | |

The Nepalese '1' seems to preserve a better reading

[Faint handwritten notes at the bottom of the page]

[Handwritten signature]

$\frac{d}{dt} \left(\frac{\partial L}{\partial \dot{x}} \right) = \frac{\partial L}{\partial x}$

$$m = \frac{1}{2} \left(\frac{1}{\gamma} + \gamma \right) \quad \text{for } \gamma = \frac{1}{m}$$

To: Do not let him present parts of these two verses:

[Faint handwritten notes at the bottom of the page]

$$x_1 = \frac{1}{\sqrt{2}} \begin{pmatrix} 1 \\ -1 \end{pmatrix}, x_2 = \frac{1}{\sqrt{2}} \begin{pmatrix} 1 \\ 1 \end{pmatrix}$$

5 = 12 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 10

(U.S. Pat. 2,600,000, 1952)

अथ खल्वायुष्मान् आनदो हृष्टः¹ आत्तमना² प्रमुदितः प्रीतिसौमनस्यजातो भगवन्तमेतदवोचत् ।
को नाम भगवन्³ धर्मपर्यायः⁴ कश्चेमा⁵ धारयामि । भगवानाह । तेन हि त्वमानद सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्यपि⁶
धारय सर्वधनधान्यमित्यपि⁷ धारय सर्वतथागतप्रशस्तो⁸ वसुधाराधारिणीकल्प⁹ इत्यपि धारय ।

इदमवोचद् भगवन्नात्तमना¹⁰ आयुष्मान् आनदस्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्त्वा सा सर्वावती¹¹ पर्षद्¹²
सदेवमानुपासुरगन्धर्वाश्च¹³ लोको भगवतो भाषितमभ्यनदन्निति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी¹⁴ समाप्ता¹⁵ ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥¹⁶ (?) सवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७
श्रृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहश्री पमनीयासुत साहश्री ५ इन्द्रजी सुदर पठनार्थं परोपकारार्थम् ॥
॥ शुभ भवतु लेखकपाठकयोः ॥ छ ॥ श्री. ॥

- | | |
|---|---|
| 1 C तुष्टोदय । | 7 N gives a better reading |
| 2 BC आत्तमना । | सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्ननिधानमित्यपि । |
| 3 C भगवान् । | 8 C सर्वतथागते प्रशस्तोस्ते । |
| 4 A -पर्याय । | 9 C -धारिणी- । |
| 5 B कश्चेमा । C कस्येना । (Perhaps | 10 C -त्तमना । |
| we should read कस्येन) | 11 A सर्वावती । BC सर्वावती । |
| 6 C सुचन्द्रो गृहपति परिपृच्छेत्यपि । | 12 BC परिपृच्छेत्यपि । |
| (N सुचन्द्रस्य गृहपते परिपृच्छेत्यपि ।) | 13 C मानुपासुर गन्धर्वाश्च । |
| | 14 B -वसुधारास्तोत्र । 15 B सम्पूर्ण । |

16 After this B has the following

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्य गृह तत्र चतुर्दिक्षु गोमयलिप्तानि चत्वारि
मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डल तस्मिन्नुपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणी महानवधविद्यां
वाचयति तद् वाचकगृहपति शुभमिति सावधानतया एकदृष्टिकेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(?) द्वितय स्वरस्य(?)
गोचराकर्ति(?) अविच्छिन्नप्रभिन्नभोगयोगे च विधत्ते ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशाला महासप्रभाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोशगारकुटुम्बपुत्रपौत्रादिद्वारा-
परिवृतजन करोति पठ्यमान गुण्यमान श्रूयमान धार्यमाण पुरतःकृत सर्वविजयकर भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णोति भद्रम् ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरो क्षीरोदकवस्त्र तथा रूपपटक हस्ते दत्त्वा च वा[च्या] ।

आर्यवसुधारिणी सपूर्ण ।

इय वसुधारा धनदपुत्री यत्र गृहे धनादिक तिष्ठति यच्च मुख्यगृह तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय लिप्तानि मण्डलानि
क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चम मण्डल ततोपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा वाचयति वामपार्श्वगृह उपविश्य
सावधान शृणोति भोम(ग ?) च करोति सुतोत्पत्ति ।

श्री वसुधारास्तोत्र समाप्त ।

सो(शो ?)भापठनार्थम् ॥

‘ A Saint like That ’ and ‘ A Saviour ’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

GUSTAV ROTH

Prakrit *tāi* may represent Sanskrit *tyāgin* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tāpin* “one, who exercises asceticism”, *tāyin* “one, who protects”, *trāyin* “one, who protects” according to PSM¹. The *Abhidhānarājendra*² limits itself to two various possibilities *tāi* = *tāpi(yi)n* or *trāyin*. We are concerned with *tāi* usually interpreted as *tāyin*³ and *trāyin* respectively.

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyin* is frequently mentioned. A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvānasūtra*⁴ II, Vorg 12.9, p 190-91 runs for instance as follows in his last two lines

-
- 1 Pt H Trī Śeth, *Pāra-Sadda-Mahannavo* (PSM), Kalkatta samvat 1985 = 1928, p 532
 - 2 *Abhidhānarājendraḥ Kosaḥ Śrīmad-Vijayarājendrasūriśvara-vira-citaḥ*, Ratlām Śrī Vira samvat 2440 = Khristābdaḥ 1913, Vol IV, p 2220
 - 3 This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *tāy* (*tāyate*, *tāyita*) 1 To spread, extend, proceed in continuous line, 2 To protect, preserve, and *tāyanam* : 1 Proceeding well, succeeding, 2 Increase, growth (v Apte)
 - 4 Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Über-

śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ
svarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||

A Pali parallel passage in Anguttara-Nikāya V, XXXIV = Vol 3, p 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas

katvāna vākyam asitassa tādino
ramanti sagge sugatassa sāvakā ||

This is one example of many passages, where Buddh-Skt *tāyin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tādin* is embedded⁵ It has been noticed since long⁶ that Pali *tādi(n)* "such, such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tādrś* and *tādrn*, as it is taught by Pāṇini VII 1 83 in his Aṣṭādhyāyī⁷ The correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādr(n)* makes it clear enough that *tāyi(n)* and *tādr(n)* are also closely related to each other On account of this we may try to translate the Skt-quotation of the above mentioned MPS passage as follows "After having heard the word of a saint like that (*tāyinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*), the disciples of the Sugata take their delight in heaven "

sita in *a-sitasya* is certainly P p p of the Skt root *sā*, *si* 'to bind'

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951

- 5 Cf Heinrich Luders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108 Buddh-Skr *tāyi* (= P *tādi*, Sk *tādrś*) "ein So-Gearteter" Luders understands *tāyi* - *tādi* in association with the well known term *tathāgata* He suggests that *tāyin* = Skt *tādrś*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vernacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p 94) See P V Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tādi* in the *D R Bhandarkar Volume*, ed B Ch Law, Calcutta 1940, pp 249-258 Bapat (255) has shown that the interpretation of *tāyi* as a "protector" is of later origin, which is proved by the early Chinese translations of the Tripiṭaka Bapat "They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superior", "a truthful man", "a holy man" in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva "
- 6 R C Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875 "*tādi* (adj) like that, such [*tādrś*] The question is, if this term originally meant *such as the Buddha* or more in general *such as a religious man ought to be*, thus *holy* " Cf Edgerton's BHSD under *tāyin*, Pali Text Society Dictionary under *tādin*
- 7 Otto Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the Mūlasarvāstī-vāda Vinaya⁸ quoted in Waldschmidt's MPS II, 129

ma-bcins skyob-pa de'i gsun thos-nas |

“Having heard the word of the Protector, who is not bound”

This Tibetan translation evokes another problem it does not confirm *tāyin* as *tādrs* Tibetan *skyob-pa* means “to protect, defend, preserve, save” according to Jaschke⁹ This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvvyutpatti*-lexicon¹⁰ which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib *skyob-pa*¹¹ as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning Going through different Buddh-Skt texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available As an example the Skt-version of the Udānavarga I, 2 may serve, which reads in the first two pādas

*evam uktam bhagavatā sarvābhīṣṇena tāyina*¹² |

The corresponding Tibetan¹³ reads *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po |* (only what refers to the second pāda is quoted here)

8 The Mahāparinirvānasūtra is included here in the Vinayaksudraka-vastu In the Tibetan Tripiṭaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol 44, the Mahāparinirvānasūtra begins p 210, Ne 218 b 5 (end of the line) and ends p 236, Ne 285 a 5 It is followed by the report on the Council of Rājagṛha

9 H A Jäschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1881, Reprinted London 1949

10 The Mahāvvyutpatti (Mvy) ed Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A D

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the Dharma-Samgraha, A Collection of Buddh Techn Terms, Oxford 1885

11 The Chinese characters also mean “protect, protect well, save”, as Mr Imanishi from Tokyo kindly tells me

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965 Compare here the last pāda of Uv XIX 2 *tāyī sa sarvam prajāhātī duḥkham ||* and p 256, Var lect 3 a), n 14

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p. 1

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy(m)* = Skt *tādrs* and its Tib translation *skyob-pa* He judges “Tib doubtless has a secondary popular etymology”

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyī* or *tāpī* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyī*¹⁴ when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyī* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyī* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term¹⁵ does not fully explain, why this term had not been Sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance. In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādṛś* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādṛś*¹⁶ for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpīno* is correct or *o-tāyīno* in his edition of Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya* (p 313 and n 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

15 Luders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p 94.

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāyīnaḥ*, cf Bernhard Udānavarga, p 256 quoted under Var lect 3d) (Chakr) *devāpi tasya sprhayanti tādrnaḥ*. Cf n 12 of my article

first all the Śabdakośa at his disposal and Sanskrit pandits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"¹⁷ and *tāy* (*tāyate*, Pass *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *trai*) "to protect". To this group the aorist forms *atāyī* and *atāyīsta* also belong mentioned in the *Kaśikā* (7th cent A D) to Pāṇini III 1 61, further *tāyana* "proceeding well, successful progress" in Pāṇini (5th cent B C) I 3 38 *vyrttisarga-tāyanesu kramah* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyīn*. Once *tāyīn* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to Sanskritize a term, which was regarded as Sanskrit from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyīn* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskrit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jain lexicographer Śrī Hemacandrācārya (12th cent A D) who teaches in *Abhidhānacintāmaṇi* IV 24 *Tāyikās Tarjikābhīdhāḥ*, commenting on that *tāyante Tāyikāḥ | tarjayanti Tarjikāḥ* ||¹⁸ "The *Tāyika* [are those who] protect (or spread), the *Tarjika* [are those who] threaten"

Hemacandrācārya's *Haṃmadhātupārāyanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tayī*: *tayī nayī raksane ca | ca-kārād gatau | tayate teye tayitā | nīn cāvaśyaketi nīnī tāyī* || (I 797) || and *tāyrd samtāna-pālanayoḥ | samtānaḥ prabandhaḥ | tāyate tatāye tāyitā | .¹⁹ nīn cāvaśyaketi nīnī tāyī* || (I 806) ||²⁰

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyīn* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyīn*. There is a fixed tradition about *tāyīn* =

17 Cf. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, repr. Oxford 1951

18 The *Abhidhānacintāmaṇi* of Kalikala Sarvagna Śrī Hemachandra-charya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p. 383. The corresponding note in PW is incomplete.

19 The following text refers to Pāṇini III 1 61 and to its *Kaśikā*. This passage is omitted by me.

20 *The Dhātupāṭha of Hemacandra*, ed. by Joh. Kirste, Wien Bombay 1901, p. 97 and p. 98.

"protector" embracing both the Jain lexicographer and Buddh-Sanskrit-Tibetan lexicography²¹

We may, therefore, conclude that the original correspondence $tāyī(n) = tādī(n) = tādīr(n)$ had become obsolete at a later time and was replaced by the equation $tāyī = trāyī$ in both the Jaina and the Bauddha communities

Let us now make an attempt to determine the position of *tāyīn* in Jaina Literature. We already noticed that *trāyī* (*tāyī*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh Mahāvvyutpattī-lexicon. In Hemacandrācārya's Abhidhānacintāmaṇi on the other side, we do not find *tāyī* given as an epithet of a *Jina*. Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavat*, etc are mentioned HC I verse 24, 25 (o c p 9), but no *tāyī* is found among them. This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavān Mahāvīra in the Ardhamāgadhī Śvetāmbara-Jaina Canon, where in the long list of Mahāvīra's epithets no *tāyīn* can be traced. Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called Samavāe²², of the fifth, called Vīyāhapannattī²³, and of the sixth called Nāyādhammakahā²⁴, where no *tāyīn* is traceable among the epithets of Mahāvīra. In the Uvanga also, whenever a complete list of Mahāvīra's epithets is given²⁵, *tāyīn* is not mentioned among them. Hemacandrācārya's silence about *tāyīn* as an epithet to Bhagavān Mahāvīra may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tāyīn* as a specific epithet of the *Jina*²⁶

What the occurrence of *tāī* in the Śvet Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf Mahāvvyutpattī 15

22 For references vide *Suttāgame padhmo amso*, Pupphabhikkhunā sampādi, Gurgāo-Chāvanī (Pūrvapamjāb) 1953, p 316

23 Suttāgame p 384, Vīyāhapannattī here under the name of Bhagavāi

24 Suttāgame I p 942, line 2, cf P Steinthal, *Specimen der Nāyādhammakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p 9, § 8

25 E Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p 28 and § 20, p 33. The same text in Suttāgame Vol II p 3 22, p 5 29 under the title of Ovavāiyasuttam Cf Suttāgame II p 41 26 under *Rāyapasenaiyam*

26 However, the list of epithets given in Abhidhānacintāmaṇi I 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets Let me quote some examples from the Uttarajjhayanāsutta²⁷ which is the first in the Mūlasutta section of the Svet Jaina Canon Utt VIII 9 reads as follows :

pāne ya nāivāḍḍjā/se samīya²⁸ tti vuccaī tāt |
tao se pāvayam kammam/niyyāi udagam va thalāo ||²⁹

Translation "He, who does not destroy living beings, a saint like that (tāt) is called circumspect (samīya)³⁰, thereupon the evil karma is going away from him as water from the tableland "

The meaning given for tāt here would well suit the context The semantic interrelationship between the two tāt and tādrn is evident in our verse The occurrence of tāt in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the āryā This older form of the āryā is characteristic of the older layers

27 Editions at hand Uttarādhyāyanasūtram, Samskr̥tacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam, ātmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāṣā-tikāṣahitam ca anuvādaka Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmji Mahārāj, prakāśaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Śavi sam 1939, Vol I, Vol II published Lāhaur 1941, Vol III Lāhaur 1942, (abbr Ātmārāmji) When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me

Jarl Charpentier, *The Uttarādhyāyanasūtra* edited, Upsala 1922
Suttāgame Vol II p 977 beginning of *Uttarajjhayanāsuttam*

28 This is how Ātmārāmji reads Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read samī tti This term designates a holy man who is concerned with the five samī iriyā-bhāṣesaṇādāne uccāre samī iya | Utt XXIV 2, cf W Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173

29 The way how Ātmārāmji had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls I am scanning

--|'-~|--|-/~|--|'-~|--|'-
~|'-~|--|-/~|'-~|'-~|'-~|'-||

This is exactly the older form of the āryā metre which was discovered by H Jacobi, ZDMG 38, p 555 ff, it was again discussed by L Alsdorf in his article on *Itthiparinā*, Indo-Iranian Journal Vol II, 1958, Nr 4, p 252-53

30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion Vide H Jacobi, *Gama Sūtras* translated from Prakrit, Part II The Uttarādhyāyana Sūtra, The Sūtrakritāṅga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol XLV, p 33

of the Jaina Siddhānta, while the common *āryā* dominates in the younger strata of it. This shows that *tāi* in the sense of a "saint like that" is already at home in the earliest layers of the Jaina Canon.

In our verse *tāi* is connected with a saint who is taking care of not doing any harm to living beings and—as a saint like that—he is taking everything into account of not hurting any living creature while he is walking, talking, going on almsfood, receiving cloth etc, and observing nature's call.

Even more striking the semantic interrelationship between *tāi* and *tādrn* is expressed in the archaic solemn *āryā* of Utt VIII 4

savvam gantham kalaham ca/vippajahe tahāviham (he) bhikkhū |
*savvesu kāma-jāesu/pāsamāno na lippaī tāi ||*³¹

Translation "A monk of such qualities should abandon all bondage and contention. He, who sees [the bitter consequences] in all sorts of pleasures, a saint like that will not be stained [with the Karma]"³²

Charpentier notes the Var lect *tahāvihe* before *bhikkhū* instead of *tahāviham*. Both Ātmārāmji (I 310) and Charpentier (93) prefer *tahāviham*. If we accept the reading *tahāvihe* "of such qualities", we get an attributive adjective connected with *bhikkhū* "a monk of such qualities", and gain the correspondent term of *tāi*. The expression "a monk of such qualities" refers to the previous verse Utt VIII 3, to the qualifications of a *munivaro* like Kapila kevalī, who is called *vigaya-moho* and *nāna-damsana-samaggo* and clearly bears upon *tāi* the last word of this stanza. This correlation speaks strongly in favour of the old equation *tāi* = *tādrn* which appears to be still alive in this ancient verse.

Ātmārāmji³³ understands *tāi* = Skt *trāyī* and he translates *ātmā*

~~~~~  
31 This stanza is also composed in the archaic rhythmic movement of the older *āryā*. I am scanning

--|--|~|-|~/--|~|-|~|-|--|--|  
--|~|-|--|~/--|~|-|--|~|-|--|--|

32 Jacobī (33) translates "All fetters (of the soul), and all hatred, everything of this kind, should a monk cast aside, he should not be attached to any pleasures examining them well and taking care of himself."

33 Śrī Ātmārāmji Mahāraj the late headmonk of the Sthānakvāsī Śvetāmbara Jainas resided at Ludhiana/Panjab. Due to his unequalled memory His Holiness had the strength to lay down his

*kā raksā karne vālā* = "He, who protects himself" By this translation Ātmārāmji and Jacobī closely follow Śrī Śāntisūri-jī's (ca 1100 A D) Commentary *tāi trāyate raksaty ātmānam durgater itī trāyī*

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhie* in Utt XV 2 and *āya-gutte*<sup>34</sup> represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāi* means "protecting himself".

Charpentier (307) does not share the Commentator's view. "I prefer to regard *tāi* as identical with *p tādīm = tādṛś* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i.e. the Buddha and then "sanctified, holy".

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251) (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article<sup>35</sup> one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva.

An idea similar to that one expressed in Utt VIII 4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh-Skt text Udānavarga XXIX 35 (Bernhard, p 382)

*gatādhvano visokasya vipramuktasya tāyīnaḥ  
sarvagranthaprahīnasya paridāgho na vidyate*

Translation "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters".

*Pāda c* reminds us especially of the beginning of Utt VIII 9.

---

profound knowledge in his books with the assistance of his *susīya* Śrī Jñānamunī, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadiārasūtram*, Agra 1931.

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol VI, 1962-63, p 117.

35 Bapat's article is referred to in n 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit the abandonment of all bondage

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII 1 (90) (PTS edition, London, 1914, p 13) The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tāḍiṇo* which we would expect, but *sabbadhī*

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tāḍi* and *tāḍiṇo* occur Dhṛ VII 5 (94), 6 (95), 7 (96) Let me quote Dhṛ VII 6 (95) as the most instructive example

*pathavī-samo na virujjhati  
inda-khīlūpamo tāḍi subbato |  
rahado va apeta-kaddamo  
samsārā na bhavanti tāḍiṇo ||*

S Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p 91

“Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold, who does his duty, who is like a lake free from mud to a man like that there is no circle of births and deaths ”

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tāḍi* when he says “The similes suggest the imperturbability of the saint ”

*Tāḍi* correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tāḍisa* by a fine nuance in its meaning here *Tāḍi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhi (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt VIII 9 and Utt VIII 4 Pali *tāḍi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tāḍisa* and *tāṛisa*, which simply means 'like that' or 'such a one' The sacred term *tāḍi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tāḍisa* The attentive reader who will compare other references of *tāḍi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion In the Buddh-Sanskrit circle the corresponding term *tāyīn* was maintained for the same reason, as *tāyīn* could differentiate itself conveniently from the profane *tāḍrś* Another reason that *tāyīn* was not changed, though the meaning of *trāyīn* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50. We

will, therefore, not hesitate to translate *tādī*, *tāyī* and *tāī* 'a saint like that' or 'such a saint'

The quoted Dhṛ verse (VII 6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII 12 (Bernhard, p 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words

*prthivī-saḍṛśo na līp y a t e*  
*t ā y ī kīlavād aprakampayaḥ |*  
*hrada iva hī vinīta-kardāmo*  
*niskalusā hī bhavanti paṇḍitāḥ ||*

Translation "A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things"

Further references about *tāyī* the reader will find in Uv IV 7 XIX 2 already referred to, XXXII 1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon

Another reference to *tāī* can be found in Utt XI 31

*samudda-gambhīra-samā dur-āsayā*  
*acakkīyā kenā duppahamsiyā |*  
*suyassa punnā viulassa tāno*  
*khavittu kammam gāṃ uttamam gayā ||<sup>36</sup>*

Translation "[The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached, they are fearless, they can hardly be hurt by anyone, full of rich knowledge are such holy men, after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation)"

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egārasam ajjhayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter The meaning of *tāno* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation 'and take care of themselves'<sup>37</sup>

Ātmārāmji<sup>38</sup> comments upon *tāno sat-kāya kā raksaka - pūlaka*,

36 Cf Ātmārāmji's text Utt Vol I, p 465, and Charpentier p 108 Metre is Vamśasthavalī, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda* Cf V Sh Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol III, Appendix A

37 Vide Jacobī o c , p 49

38 Utt Vol I, p 465 The *chaj-jīva-nīyā* (*nīyāyā*, *nīkāyā*) are referred to in the *Dasaveyāliyasutta* IV (Suttāgame p 947) *puḍhavi-kāyā*,

and translates the corresponding passage *visṭṛta śruta jñāna se paripūrṇa aur sat-kāya ka raksaka hotā huā bahu-śruta karmō kâ ksaya karke uttama-gati - moksa ko prāpta ho jātā hai* |

He understands *tāi* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'<sup>38</sup> I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt XXI 22 and Utt XXIII 10

There are the two other occurrences *tāi* in Utt XXI 22 and *tānam* in Utt XXIII 10 As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here

There are a few other interesting references to *tāi* in the *Addaṇṇ' aṇṇhayane*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagada* (Sūy)<sup>39</sup>, which is the second Anga in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Āyāre*

We read in Sūy II 6,20 as follows

*navam na kuṇṇā vihune purānam  
ciccāmarṇm tāi ya sāha evam |  
eyāvayā bambhavaṇ tti vuttā  
tass' oday'-aṭṭhī samane tti bema ||*<sup>40</sup>

Ārdraka answers Gosāla

" (Mahāvīra) will not accomplish<sup>41</sup> a new (*karman*), he is shaking off the old one, having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following of such a kind is the way of holy life (leading to *moksa*), as it was said, he, who is desirous of the benefit<sup>42</sup> of it, is a *śramana*, so I say "

*āu-kāyā, teu-kāyā, vāu-kāyā, vanassai-kāyā, tasa-kāyā* About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmaljī Svāmī's book *Jīva-Ajīva*, sampādak Jethmal Bhansālī, prakāsak Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp 14-23 This book, written in Hindi, is to be regarded as one of the best Introductions into the sacred Jaina terminology Śrī Nathmaljī is a disciple of His Holiness Acārya Tulsi

39 In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ārdraka with Gosāla and others are related I am quoting from *Suttāgame I*, p 172

40 The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda b*, *c*, *d*

41 The optatives of *kuṇṇā* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully

42 As in the following verses metri causa *odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda d* accordingly



Jacobi (413) translates *pāda b* 'and thus the saviour said to others' Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāi* = *trāyī* The interpretation 'a saint like him' suits the context better, insomuch as the way of conduct of Mahāvīra is ascertained in the preceding *pāda a* and not his performance as a saviour Both the interpretations of *tāi* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāi* with *tyāgī* He may point out that *tyāgī* would go well together with *ciccā* = *tyaktvā* and with *vikune* in *pāda a* We have to admit that such an argument has to be considered When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgī* in the Buddh-Skt text Udānavarga XIX 2, last *pāda* *tāyī sa sarvam prajahāti duḥkham* || (Bernhard p 256) That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib Ud XIX 2, where Tib *skyob* = Skt *trāyī* is inserted (V H Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgī* Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ādraka The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one As *tāi* next to *nāi* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt *tādr* (ś), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgī* in it Sūy II 6,24 reads

*n' eganti-n'accantiya odae so  
vayanti te do vi gun'odayammī |  
se odae sāi-m-ananta-patte  
tam odayam sāhai tāi nāi<sup>43</sup> ||*

Ādraka continues "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21-23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations, [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit, the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvīra), the noble Jñātr (Mahāvīra) promulgates (or promotes, Skt *ṽsādh*) "

In this verse *tāi* and *nāi* stand side by side *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya-putta* = Mahāvīra as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI 21

~~~~~  
43 In this verse *pāda a* is *Indravajrā*, *pāda b* *Upendravajrā*, *pāda c* is also *Indravajrā*, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does, *pāda d* *Upendravajrā* is restored, Suttāgame p 172,11 reads metrically wrong *tam udayam sāhayai tāi nāi* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtena tāmā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttam mahesinām ||
 (Suttāgame II, p 961)

In this sloka *tā* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvīra-Svāmī) It is, however, doubtful if *tā* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvīra It is more likely that *tā* here also is an attribute denoting Bhagavān Mahāvīra as a "Saint like that"

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy II 6, 55 (Suttāgame I, p 174)

Buddhassa ānāc imam samāhīm
assim su-ṭhiccā ti-vihena tāt |
tarium samuddam va mahā-bhav'-ogham
āyānāvam dhammam udāharejja⁴⁴ ||

Translation "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma"

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *samāhī* through the full kevala knowledge (*kevalenam punnena nānena samāhīyuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāna param ca tinnā*) (verse 50)

Special attention is to pay to the fact that *tāt* is connected with *ti-vihena* in verse 55 quoted above This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*) So we read, for instance, in *Āyāre* II 15 1025 (Suttāgame p 94) *paccakkhāmī savvam pānāvāyam jāvaj-jīvūe ti-viham ti-vihenam manasā vayasā kāyasā⁴⁵ |* "I will give up any kind of destroying living beings as long as life lasts in a threefold way by thought, word or deed"

This will remind the reader of our first reference to *tāt* in Utt VIII 9, where such a cautious saint (*tāt*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samīya*)

44 The metre is Indravajrā in *pāda* a, b, d The measured movement of *pāda* c is unsettled

45 Cf the parallel phrases in the Pālī Canon *kāyena vācāya udā cetasā* and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD

These two verses agree here in the same way of looking at *tāi*, inasmuch as they closely link it with the sacred Great Vows

Reviewing the six references about *tāi* collected from the Jaina Svetāmbara Siddhānta⁴⁶ we may try to define *tāi* as follows "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāna* "

In all these cases *tāi* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvira or of other Jina In Sūy II 620 and 24 *tāi* also stands by itself and yet the close relation of *tāi* and Bhagavān Mahāvira is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyin* is connected with Mahāvira as an epithet Theodor Zachariae, Beitrage zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p 76 quotes *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyine*, and *namah Śrīmad-Anantāya Vitarāgāya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasamgraha*

In Śrī Jinasenāsūri's *Harivamsapurānam*⁴⁷, composed in Sanskrit at about the 8th century A D we read the following Śloka

*Astamasyendra-justasya
Kartre Tīrthasya Tāyine |
Candraprabha-Jinendrāya
Namaś Candrābha-kīrtaye ||*

Translation "Veneration to Him, who is the eighth [Tīrtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian⁴⁸, to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon "

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvvyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* (12th cent A D)

46 There are many more references about *tāi* in the AMg Canon I may refer here only to the Śloka in *Dāsaveyāhyasutta*
VII 67 *Vibhūsā-vattiyam c'eyam buddhā mannantī tārīsam |
sāvajja-bahulam c'eyam n'eyam tāhīm sevīyam ||*

47 Prakāsikā Manikyacandra-Jainagranthamālā-samītiḥ, Publisher · Nāthurām Premī, Hīrābāg, Bambaī, p 2

48 Var lect *pālakāya*, o c , p 2, noted under the line

We have seen that the old correspondence *tāyin* = Pali *tādī* (*n*) = Sanskrit *tādr* (*ś*) has also left its traces in the Ardhamāgadhī passages, which we consulted with regard to *tāi*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāi* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tāi-tāyī* (*n*)⁴⁹ moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due to conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tāi-tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind. "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally. "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time"⁵⁰

To sum up our subject the following may be observed. In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāi* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned. In this sense *tāi* can already be traced in the earlier layers of the Ardhamāgadhī Jaina Śvetāmbara Siddhānta. In later times at about the 7th or 8th century A. D. the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tirthāṅkara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tāi* into this particular

~~~~~  
49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāi* = *tādrk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādrk* in *tāi*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tāi* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādrk*. Skt *tādrś* is represented by Prakrit *tārīsa* or rarer by *tādīsa* only, vide Sheth's PSM. R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tānam* = *trāyīnām* too.

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p. 591 (right column).

direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour



## Nature of Time

NAGIN J SHAH

“**A**S I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time”<sup>1</sup>—these are the words of Sir James Jean, a great scientist. How can it be possible for a person like me to determine the nature of time? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time. While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length.

### Western Views

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement. Time is the measure of this continuous movement. In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*). Movement presents two features. (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality. Thus movement bears the characteristic of *unity*. (ii) Movement, on the other hand, is also *virtually multiple*. One can divide it into an indefinite number of parts. “Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude.” Thus time is looked upon as made up of two elements, the one *formal* namely number (*numerus*), and the other *material* namely movement (*motus*).

---

1 *The Mysterious Universe*, p. 20

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration <sup>2</sup>

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement <sup>3</sup>. I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter, they are due to the action of motion on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments <sup>4</sup>. Why was he led to this atomic view of time? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world, therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past" <sup>5</sup>.

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature'. This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russell), p 229

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol I, pp 145-150

4 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol II, p 206

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p 44

attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension, since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance<sup>6</sup>, that causal relation is not temporal relation, that it is the relation between the 'constant and eternal things'<sup>7</sup>. This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis*. In this sense time is unreal, it is the *appearance* which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato<sup>8</sup>.

Descartes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance<sup>9</sup>. Space and time, according to him, are *confused* ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time<sup>10</sup>.

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility, time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity<sup>11</sup>.

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp 324-326

7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p 305

8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p 250

9 *History of Philosophy Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp 215-216

10 *Ibid*, p 242

11 *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p 72



relations belonging to things as such, they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things, hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.<sup>12</sup> Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses, such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.<sup>13</sup> Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.<sup>14</sup> According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.<sup>15</sup> A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception, and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience', conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.<sup>16</sup>

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.<sup>17</sup>

---

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421

13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267

14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18

15 *Ibid*, p. 36

16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255

17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions<sup>18</sup>

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i. e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do<sup>19</sup>

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Wildon Carr writes: 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature, also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. Space and Time are not containers nor are they contents but variants'<sup>20</sup> 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured. The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

---

18 *Ibid*, p. 274

19 *Ibid*, p. 341

20 *The Principle of Relativity*, p. 190

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum' <sup>21</sup>

### Indian Views (except the Jaina) :

In the Sāmkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent<sup>22</sup>, some declare that it is an evolute (*parināmaḥ prthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)<sup>23</sup>, some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time<sup>24</sup>, some expressly state that time is nothing but action<sup>25</sup>. Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khaṇḍa*); that eternal time is no more than *gunas* of *Prakṛti*, the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts<sup>26</sup>. Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future<sup>27</sup>. The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence, it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhīnirmāna*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp 234-236

22 *Sāmkhyatattvakaumudī* on *kārikā* 33.

23 *Mṛgendra-vṛttidīpikā*, 10 14

24 प्रधानवादे प्रवृत्तिवृत्तितत्त्वैर्न्यो वहिर्भूतस्य कालतत्त्वस्याभावात् प्रधानमेव कालश्चेन व्यवहियताम् ।

*Parāśarasamhitābhāṣya*, I 20.

25 न काले नाम कश्चित् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? क्रियासु कालेन ।

*Yuktidīpikā* (Calcutta Sk Series), p 158

26 नित्यो यो दिक्कालौ तावाकाशप्रवृत्तिभूतौ प्रवृत्तेर्गुणविशेषाविव । यौ तु खण्डनिकादौ तौ न तदुपाधिसंयोगाद् अकाशादुत्पद्यत इत्यर्थः ।

*Sāmkhyapravacanabhāṣya* (Chowkhamba), p-82

27 कालश्च भूतं भवद् भविष्यदिति व्यवहियमाणपदार्थव्यतिरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।

*Vṛttānta, Mānasollāsa* on Stotra-verse, 41

the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāna*) in the *Gunās* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical consciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz, the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *kṣana*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist, neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*laksanaparīnāma*) as opposed to change of quality (*dharmaparīnāma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-parīnāma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial

of Time It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment' But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparināmasya ksanatvavacanāt*) But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarsana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*) The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality "28

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson According to this Sāmkhya view, the moment is real while the duration is mental construction Bergson's view is quite opposite There moment is unreal and duration is real Moreover, duration of the Sāmkhya seems to be a series of discrete moments, there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before, that is, one does not 'melt' into the other, so to say On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow, its moments 'melt' into one another and form an organic whole I feel that this Sāmkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parināmavāda*) They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i.e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction 29

*Nyāya-Vaiśeṣika View* . According to this system, Time is a substance It is one, eternal and all-pervading It causes movement and change All perceptible things are perceived as moving, changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp 19-21

This exposition is based on *Vyāsabhāṣya* and Viṣṇūnabhikṣu's *Vārtika* on III 52

29 पन्तानं सनुदायश्च पङ्क्तिर्नानादिबन्धुषा । —*Bodhicaryāvatāra* (Ed Vaidya), p 158

coming into being and passing away They are produced and destroyed There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all The things themselves cannot do it There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible It is this something, this Power or Force, which is Time As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions It is devoid of specific physical qualities like colour etc Hence it is not emanable to perceptual cognition Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change <sup>30</sup> Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term <sup>31</sup> When Time is divided in many different times, it is a metaphor <sup>32</sup> In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions Similar is the case with the division of Time into past, present and future In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it These different times are mere *representations* produced by one single object only They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept <sup>33</sup> From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe It is interesting to note Raghunātha Śiromani's view According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Īśvara) <sup>34</sup>

*Mīmāṃsā View* The Bhāṭṭas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection The Bhāṭṭas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaiśeṣika Sūtras* II 11 6-9 with *Upaskāra* and *Vivṛti* thereon

31 आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिन्न सञ्ज्ञा भवन्ति ।

—*Praśastapādabhāṣya* (Vizianagaram Ed ), p 58

32 अजस्रं कालस्थैकत्वेऽपि सिद्धे नानात्वोपचारः । —*Kandalī* (Vizianagaram Ed ), p 66

33 आकाशस्य कालस्य दिशश्चैकैकत्वादपरजातिर्नास्ति तस्य व्यक्तिभेदाधिष्ठानत्वात् । —*Ibid* p 59

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol XI (1943), p 79,

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc<sup>35</sup> But as against the Vaiśeṣikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs<sup>36</sup> One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses *Sāstradīpikā* solves the difficulty in the following manner Time is not perceived independently by the senses, but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses<sup>37</sup> On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaraś accept the Vaiśeṣika view of Time *in toto*<sup>38</sup>

**Advaita Vedānta View** According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*)<sup>39</sup>

**Buddhist View** At a very early stage of Buddhism—when even the Pīṭakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Āc Narendradeva, among the Buddhists He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *viññāna* as immutable He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature<sup>40</sup>

*Mahāvibhāṣā* refers to a view that regards time as immutable and *samskṛta dharmas* as impermanent Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous, *samskṛta dharmas* move in this receptacle, they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three ‘transitions’ (*adhvā*) The Vaibhāṣikas think that all the three transitions—future,

35 काळस्यापि विमुक्तेऽप्युपाधिके भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed ), p 191  
काळस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः अन्युपगमात् । —*Advaitasiddhi* (Nirṇaya Ed ), p 319

36 स च काळ षडिन्द्रियग्राह्य । —*Mānameyodaya*, p 190

37 काळो न स्वातन्त्र्येणैन्द्रियगृह्यते, अथ च विषयेषु स्वेषु गृह्यमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरपीन्द्रियैर्गृह्यते ।

—*Sāstradīpikā*, I 15.

38 तत्र चाभ्युपगममिद्वान्तन्यायेन कणादतन्त्रासिद्ध एव प्रमेयवर्गोऽङ्गीक्रियते —*Tantrarahasya* (G O S, Baroda), p 17

39 काळस्त्वविधैव । —*Siddhāntabindu* (G O S, Poona), p 96

40 *Bauddha-Dharma-Darśana* (Āc Narendradeva), pp 574–75

past and present—exist. The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element. Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalaksepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*). All the *dharma*s, when they are in a state of *phalaksepa* are termed present. The states prior and posterior to this state are devoid of *phalakṣepa-śakti*. Prior non-existence of this power is termed future, and posterior non-existence of this power is termed past. The future and the past exist in the same sense as the present exists. All the three times, rather 'transitions', have the same nature always, merely their efficiency (*kāritra*) differs. While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharma-kośa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarakarsana*. In the *Vaiśiṣṭika* list of seventyfive *dharma*s Time finds no mention. But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the *Vaiśiṣṭika* philosophy. One unitary immutable time is accepted under the name of *Amṛta dhātu* (= *Nirvāṇa dhātu*). The empirical time is accepted in the guise of *samskṛta lakṣaṇas* which together, like *Vaiśiṣṭika* time, constitute the general cause of change.<sup>41</sup>

The *Sautrāntika*s deny the objective reality of the *samskṛta lakṣaṇas* viz production etc. The notions of production etc., they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction.<sup>42</sup> Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent. Neither the past nor the future exists.<sup>43</sup> Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*). Hence here the moment becomes a synonym of an element.<sup>44</sup> This is the reason why the author of *Brahmaṇḍa-sūtra* writes as follows. In the opinion of the Buddhists Time does not exist. A jar etc. which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*kṣana*). They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar. There is no independent time such as a *ksana*.<sup>45</sup>

41 Ibid, pp 575-582

42 *Abhidharmakośabhāṣya*, II 46 ab

43 *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp 71-80

44 Ibid, p 36

45 बौद्धानां मते क्षणपदेन पयादिरेव पदार्थो व्यवहियते, न तु तदतिरिक्तं कश्चित् क्षणो नाम कालोऽस्ति क्षणिक पदार्थ इति व्यवहारस्तु भेदकल्पनया । II 2 20



Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasangaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states, that it is the *sine qua non* of the succession of mental states.<sup>46</sup>

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past, they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible, and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established.<sup>47</sup>

Kamalasīla shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol IX (1933), p 153

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp 198-200

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalasīla, time is unnecessary <sup>48</sup>

**Grammarians' View** According to Patañjali, Time is the substratum of the world, it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhandā*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time <sup>49</sup>. How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc <sup>50</sup>

Bhartrhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus, Time is not an independent and super-sensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical <sup>51</sup>. This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanuñā* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority <sup>52</sup>. These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanuñā* correspond more or less

48 *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629-630

49 येन मूर्तीनामुपपद्यथापचयश्च लक्ष्यन्ते त कालमाहु ।—महामाध्य (Ed Kielhorn), Vol I, p 409

50 *Ibid*, Vol I, p 409

51 *Vākyapadiya* (Banaras Sanskrit Series), I 2

52 कालात्मापि भावानामात्मानमनुप्रविश्य प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां निमज्जनोन्मज्जने कुर्वन् व्रतं पौर्वापर्यलक्षणं प्रकल्पयति ।—*Helārāja's comm* (Banaras Sk Series), p 357

to the two aspects, namely *viksepa* and *āvarana* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita Time (*kālaśakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kāraṇa*) or the causal agent (*prayojaka-kartr*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution<sup>53</sup> As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity<sup>54</sup> Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls<sup>55</sup> Similarly, our description of Time as long or brief is not true Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short<sup>56</sup> Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future, and when it continues to flow on as a current, it is called present Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time<sup>57</sup> The two aspects *pratibandha* and *abhyanuṣṇā* are eternal<sup>58</sup> Hence they co-exist Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *gunas* of Sāmkhya *Prakṛti* in their support<sup>59</sup>

53 उत्पत्तौ च स्थितौ चापि विनाशे चापि तद्वताम् । निमित्तं काल्येवाहुर्विमक्तेनात्मना स्थितम् ॥

—*Vākyapadīya*, III 9 3

54 तथा च कार्यनिवेशिनः क्रम काले समारोप्यते न स्वतो तत्र भाविक इत्यर्थः ।—*Helārāja's comm*, p 352

एव यौगपद्यमपि कार्यगत काले समारोप्यते ।—*Ibid*, p 353

55 एकचेदपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम् ।—*Ibid*, p 344

56 दूरान्तिकव्यवस्थानमव्याधिकरणं यथा । निरक्षिप्रव्यवस्थानं कालविकरणं तथा ॥

—*Vākyapadīya*, III 9 47

57 क्रियाव्युपसरे भूत, सम्भावितार्थां क्रियायां भविष्यन्, क्षणप्रवाहान्तरेण वर्तमानरूपायां तस्या मुख्यं पञ्चायम् ।

—*Helārāja's comm*, p 350

58 प्रतियन्त्याम्यनुष्ठान्यां वृत्तियां तस्य द्वाभ्यती ।—*Vākyapadīya*, III 9 30

59 *Vākyapadīya*, III 9 52 and *Helārāja's comm*, p 361

**Astronomers' View** The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhaṇḍadandāyamāna*) and without an end (*akṣayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalarātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nidṛśya*) and is an object of perception<sup>60</sup>. This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the '*truṭi*', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second<sup>61</sup>.

#### Jaina View :

In the *Āvaśyaka Cūṛṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality<sup>62</sup>, some maintain that it is nothing but modes of the substance<sup>63</sup>, still some others opine that it is an independent substance (*dravya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively)<sup>64</sup>. Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*<sup>65</sup>. The

60 लोकानामन्तर्हृत् कालेऽस्य कलनात्मक । स द्विधा स्थूलसूक्ष्मत्वान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūrya-siddhānta* (Kashī Sk Series), Śl 10 and the comment thereon

61 प्राणादि कथितो मूर्तस्त्रुट्याद्योऽमूर्तसक ।—*Ibid.*, Śl 11

According to the commentator, Pt Kapileśvara Chaudhary  

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second}$$

62 काले गुण —*Āvaśyaka cūṛṇi* (Ratlam Ed ), 340

63 पुण काले दव्वस्स चेव पज्जाओ —*Ibid.*, p 340

64 अथवा 'कालेश्चेत्येके' एस दव्वकाले । —*Ibid.*, p 341

65 किमिद भन्ते । काले ति पवच्चर ? गोयमा । जीवा चेव अजीवा चेव ति ।

कः ण भन्ते । दव्वा पन्नता ? गोयमा । छ दव्वा पन्नता । त जहा—धम्मत्थिकाए, अणम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए, जीवत्थिकाए, अद्दसमये य ।

Śvetāmbara philosophers refer to both these views, though they favour either of them. Digambara thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the Śvetāmbara and the Digambara thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*artanā*) that go on in the five substances; without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause<sup>65</sup>. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production<sup>67</sup>. (2) Jains should accept Time as an independent substance. Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*<sup>68</sup>. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits *all at once*, this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition<sup>69</sup>. (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मादीनां द्रव्याणां स्वस्यांशनिर्गुणं प्रति स्वान्निव वर्तमानानां गक्षोपग्रहादिना तद्वृत्त्यभावात् तत्त्ववर्तनोपलक्षित-  
कात् इति कृत्वा वर्तना काटस्तोषकार । —*Sarvārthasiddhi* (Ed Pt Phulacandra),  
p 291

67 स्वस्तीनोपपदान्मतेन स्वमेव परिणममानानां पदार्थावा कुम्भकारत्वात्पलनद्विधावत् पदार्थपरिणयेव  
संज्ञास्ति सा वर्तना मय्यते । वर्तनायाः कालजुद्वयरूपे निश्चयकार ।

—*Dravyasamgrahavrtti on gāthā* 21

68 तथा च वर्तनास्योदस्य साधारण्येना न कथ्यते तदा तु स्थित्यवगाहनादेकासाधारण्यकारणत्वेन धर्माधर्मन्तिकार्या  
सिद्धौ नाशौ वगत्यानाश्रय अत्यति । —*Dravyānuyogatarkānā* (Nirnayasagar Ed),  
p 175

69 चूडाया देवदेवतां मत्तेऽपि पश्यन्निष्ठा ।

ciple Without it temporal order could not be accounted for Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order <sup>70</sup> (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division <sup>71</sup> (6) Simple uncompounded word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time <sup>72</sup> (7) Activities like cooking etc are conventionally referred to as 'cooking time' etc But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time <sup>73</sup> (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future' Movements require the assistance of Time Without it they are impossible Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance <sup>74</sup> (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāśa*) can very well perform the function assigned to time In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*varīanā*) in the five substances Space merely contains or gives room to the substance It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

70 असति हि नियामकद्रव्ये द्दिसल्य-कल्का-फलप्रसवपरिणतयः सहकारतरोर्युगपदविभवेयुः, क्रमभाविनी चैषां द्दिसल्यादिपरिणतिरुपलभ्यते, ततः शक्यमनुमानुम्—यदनुरोधादेता कार्यव्यस्तारतम्येनात्मातिशयमानादयन्ति सोऽस्त्यत्र कोऽपि कालः । —*Siddhasenagani-Tikā on Tattvārthasūtra* IV 15

71 कालद्रव्ये चासति तद्विशेषा समयादयः ।

कथं नु स्युर्विशेषा हि सामान्यानुचरा खलु ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII 21

72 यच्छुद्धपदवाच्यं तत् सद् इत्यनुमितेरपि ।

पठं द्रव्यं दधत् सिद्धिं कालाख्यं को निवारयेत् ॥ —*Ibid*, XXVIII 20

73 समयादीनां क्रियाविशेषाणां समयादिमिनिर्वर्त्यमानानां च पाकादीनां 'ममयः पाकः' इत्येवमादि स्वसंज्ञारूढिसंज्ञाविशेषा 'समयः कालः' 'ओदनपाकः कालः' इति भव्यारोप्यमाणः कालव्यपदेशस्तद्व्यपदेशनिमित्तस्य कालस्यास्तित्वं गमयति । —*Sarvārthasiddhi*, p 292

74 स्यादेतत्—आदित्यगतिनिमित्ता द्रव्याणां वर्तनेति, तत्र, किं कारणम् ? तद्गतावपि तत्संज्ञावात् । सवितुरपि द्रव्याणां भूतादिव्यवहारविषयभूतायां क्रियेत्येव रूढार्या वर्तनादर्शनात् तद्वेतुनाऽन्येन कालेन भवितव्यम् ।

—*Rājavārtika* (Ed Pt Mahendrakumar), p 477

cannot cook the rice, for that we need fire<sup>75</sup> (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time, and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes<sup>76</sup> (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriyā*). Akalanka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity<sup>77</sup>. Akalanka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'dandī' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'dandī' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *danda* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity<sup>78</sup>. Moreover,

75 यथा भाननं तण्डुलानामधिकरणं न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापारः, तथाकाशमप्यादित्यगत्यादिवर्तनाया-  
नधिकरणं न तु तदेव निर्वर्तयति । कालस्य हि स व्यापारः । —*Ibid*, p 477

76 कालानुद्घोतवर्तना हि सतेति ततोऽप्यन्येन कालेन भवितव्यम् । —*Ibid*, p 477

77 न्यान्मतम्—क्रियामात्रमेव कालः । नर्वोऽयं कालव्यवहारः क्रियाकृतः । क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य-  
क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या भवति । योऽपि समयो नाम भवद्भिरुच्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव  
कालमात्रमाधिकरण्यात् । न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्यः ततः सूक्ष्मतरः कश्चिदस्ति कालः । तत्समयक्रियाकलाप  
आवलिक्ता, तत्पञ्च उच्छ्वासान् श्लादि समयक्रियाकलापपरिच्छिन्ना आवलिक्ता उच्छ्वासात्परिच्छेदे वर्तमाना कालाख्या ।  
एवमुत्तरत्रापि योज्यम् । लोकेऽपि तथैव गोदोहेन्धनपाकादिरन्योऽन्यपरिच्छेदे वर्तमानः कालाख्य इति क्रियैव कालः  
इति । —*Ibid*, p 482

78 मत्स्य क्रियाकृत एवायं व्यवहारः सर्वः —उच्छ्वासात्मात्रेण कृतं मुहूर्तन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासे निश्चासे  
मुहूर्त इति स्वतंत्राभिनिर्गुणानां काल इत्यभिधानप्रकरणमात्रं भवति । यथा देवदत्तसमयः निरुद्धे पिण्डे दण्डव्यभिधानम-  
कस्मान्न भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धिः तथा कालसिद्धिरपि । —*Ibid*, pp 482-483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.<sup>79</sup> It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?<sup>80</sup> Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time, they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.<sup>81</sup> The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.<sup>82</sup>

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालमात्रं प्रसक्तं । कथम् ? उच्यते षट् इति यः प्रक्षिप्तस्तन्तुः सोऽतिक्रान्तः, यः प्रक्षेप्यते सोऽनागतः, न च तयोरन्तरे कश्चिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागामिनी क्रियाऽस्ति या धर्तमानत्वेन परिगृह्यते । वर्तमानापेक्षी च पुनरतीतानागताविवेकिते तदभावे तयोरप्यभावः स्यात् । —*Ibid*, p 483

80 आरम्भादिरपवर्गान्तं क्रियाकलापो वर्तमान इति । तदप्युक्तम्, कुतः ? क्षणिकानां क्रियावयवानां समूहाभावाच्च । —*Ibid*, p 483

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धे काले नास्ति इत्युच्यते, ननु क्रियायाः क्रियामूहस्य चामात्र । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तेभ्यः प्रवृत्तिर्व्यतिरिक्ता उपलभ्यते । —*Ibid*, p 483

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशमागित्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितौ हि लोके प्रस्थादि परिमाणविशेषः त्रीक्षादेरवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावलम्बनाभ्युपगमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको दृष्टः । —*Ibid*, p 483





infinite such modes<sup>93</sup> Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manusyaketra*) Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries This motion is available in the human region only<sup>94</sup> A verse found in the *Loka-prakāśa*<sup>95</sup> gives scope to interpret this view as follows Their Time substance pervades the whole universe-space Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *āvalikā*, *muhūrta*, day, etc everywhere in the whole of universe-space It is manifested only in the human region It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region When interpreted thus this view becomes identical, in so far as these points are concerned, with the Dīgambara view Even Dīgambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region<sup>96</sup> On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*) Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers On the contrary, Āc Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Dīgambara

93 *Darśana aur Cintana*, pp 332-333

94 *Ibid*, p 332

95 किन्तु योऽर्कादिचाराभिव्यङ्ग्यो नृक्षेत्रमध्यगः । कालो न स्यात् कथं कार्यानुमेयः परमाणुवत् ॥ XXVIII 19  
Study the *Tattvārthabhāṣya* on *sūtra* 'तत्कृत् कालविभागः ।' (IV 5) Here it is तस्य (कालस्य) विभागो ज्योतिष्काणां गतिविशेषकृतः ।

96 एवं सवितुरनुसमयगतिप्रचयापेक्षया आवल्लिच्छेच्छवास प्राणस्तोक-लव-नाल्लिक्कामुहूर्ताहोरात्र-यक्ष-भास्त्वर्थायना-दिसवितृगतिपरिवर्तनकालवर्तनया व्यवहारकालो मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषा गतिपरिणामात्, न वदि, निवृत्तगतिव्यापारत्वात् ज्योतिषाम् । —*Rājavārtika*, p 482

view<sup>97</sup> And if Āc Hemacandra's view is considered to be the view of those concurred Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two, as a matter of fact there are no two views, there is but one view only

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mukhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*) Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time<sup>98</sup> Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*varīanā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parīnāma*), the movement (*krīyā*) and the temporal order (*paratīāparatva*) is the Relative Time<sup>99</sup> They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity<sup>100</sup> From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time substance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really

97 लोकाशाश्रदेश्मिन्ना मित्रा कालाणवस्तु ये । भावाना परिवर्ताय मुख्य काल स उच्यते ॥—*Vṛtti on Yogaśāstra*, I 16

98 तत्र परमार्थकाले भूतादिव्यवहारो गौण , व्यवहारकाले मुख्य । —*Rājavārtika*, p 482

99 स्यान्मनन्—वर्तनाग्रहणमेवास्तु कालास्तित्वव्यापन तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति । तत्र । किं कारणम् ? कालदेविन्यप्रदर्शनार्थत्वात् प्रपञ्चस्य । द्विविध काल —परमार्थकाल व्यवहाररूपश्चेति । तत्र परमार्थकाल वर्तनाया उपकारक ।—*Ibid* , p 482

100 कालवर्तनाया लब्धकालव्यपदेश कुत्रचित् परिच्छिन्न अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेदहत । —*Ibid* , p 432

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaisesika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaisesikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant<sup>101</sup> (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement<sup>102</sup>. And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points at different instants. This means that without instants even movement would become impossible. *Dharma* is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darśana aur Cintana*, p 333

102 अग्रदेश एव समयो एकैकमाकाशप्रदेशमविव्याप्य तस्थुष प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदविव्याप्तमेकमाकाशप्रदेशमन्दगत्या व्यतिपतत एव वृत्ति ।—Amrtacandra's comm on *Pravacanasāra*, II 46  
See also *Vṛtti* on *Dravyasamgraha* (Ārrah Ed), *gathās* 21–22  
Compare तत्र परमसूक्ष्मत्रियस्य सर्वज्ञधन्यगतिपरिणतस्य परमाणो स्वावगाहनक्षेत्रव्यतिक्रमकाल समय इत्युच्यते । *Bhasya* on *Tattvārthasūtra*, IV 15

The Jainas maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) in terms of movement of an atom from one space point to the next one, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*yaghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*āsugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramānuḥ*).

same sense in which Relative Time is Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is, infinite (*ananta*)

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jiva* and *Ajiva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time, Time is nothing over and above these modes<sup>103</sup>. The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc and the states of being old and new etc are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalikā*. A number of *āvalikās* makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other, the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अत्राहुः केऽपि जीवादिपर्याया वर्तनादयः ।

काल इत्युच्यते तज्ज्ञे पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यसौ ॥

एव च द्रव्यपर्याया एवामी वर्तनादयः ।

सम्पन्ना कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥

पर्यायाश्च कथञ्चित् स्युर्द्रव्याभिन्नास्ततश्च ते ।

द्रव्यनाम्नापि कथ्यन्ते जातु प्रोक्तं यदागमे ॥

cessantly without the help of any other substance (time) Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change <sup>104</sup>

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively But motion and inertia of a substance are not eternal Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained, that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak The order of the universe is firmly based on the principle of causality Time is superfluous The description of Time as atomic seems metaphorical Each and every material atom could be called time-atom And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apraneśi*) <sup>105</sup> The conception of time-atom is vitiated by many contingencies If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound

~~~~~  
104 *Darśana aur Cīntana*, pp 331-332

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers See *Dravyānuvayatarkānā*, X 18-19,

The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual

COLETTE CAILLAT

ALL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified"

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, serie in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are Vav, Nis = *Vavahāra- und Nisiha-sutta*. Herausgegeben von Walther Schubring Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisiha* — Bearbeitet von Walther Schubring Mit einem Beitrag von Colette Caillat Hamburg, 1966. *Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's T(īkā),

the theory of *prāyascitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-
~~~~~

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928 Note the following corespondance between the *sutta* and the commentaries

|           |       |      |              |                  |                                     |
|-----------|-------|------|--------------|------------------|-------------------------------------|
|           |       |      |              | T <i>viḥhāga</i> | I                                   |
| Vav udd 1 | 1-14  | Bh 1 | <i>gāthā</i> | 1-288            | II                                  |
|           | 15-35 |      |              | 289-429          | III                                 |
|           |       |      |              | 1-334            |                                     |
| udd 2     |       | 2    |              |                  | IV                                  |
| udd 3     |       | 3    |              |                  | IV (by mistake ?<br>here noted IV') |

*Nisītha-sūtram* Edited with *Bhāṣya* and *Cūṛṇi*, 4 vol, Agra 1957-1960  
K = *Das Kalpasūtra* Die alte Sammlung jainistischer Monchsvor-  
schriften Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar  
von Walther Schubring Leipzig, 1905

*Jīya* = *Jīyakappa*, *Jīta* = *Jinabhadra's Jitakalpa*, mit Auszügen aus  
*Siddhasena's Cūṛṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der  
Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,  
1892, pp 1195-1210)

*Uvav* (*Uvavāyā-sutta*) = *Das Aupapātika Sūtra* Erstes Upāṅga der  
Jaina I Theil Einleitung, Text und Glossar Von Dr Ernst  
Leumann Leipzig, 1883 (AKM VIII 2)

*Āyār 1* (*Āyārāṅga-sutta*) = *Ācārāṅga-sūtra* Erster Śrutaskandha  
Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring Leipzig, 1910  
(AKM XII 4)

*Pāksika-sūtram* Edited with Yasodeva's commentary, Bombay,  
1911 (DLJP)

*Pravacanasāra* = Nemīcandra, *Pravacanasāroddhara* 2 vol, Bombay,  
1922-1926 (DLJP 58, 64)

*Samavāyāṅga* Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918  
(Āg S)

*Thānāṅga* Edited with Abhayadeva's *vṛtti* Bombay, 1918-1920  
Āg S 1, 2)

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas* Des-  
cribed after the old Sources Translated from the revised German  
Edition by Wolfgang Beurlen Delhi, 1962 (References are to  
the paragraphs)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras* Kritische übersetzungen aus  
dem Kanon der Jaina Göttingen, 1926 (Quellen der Religions-  
geschichte 14, 17)

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* Poona,  
1960 Id *History of Jaina Monachism* From Inscriptions and  
Literature Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17)

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*,  
Leipzig, Wiesbaden



mental tenets of the *Arthasāstra* But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyascitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the Śvetāmbaras' oldest doctrine

It is said to be based on religious tradition (*suya, śruta*), as opposed to custom (*jīya, jīta*), it is expressed in the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*, whereas *jīya* is embodied in the *Jiya-kappa*

Although the *Nisīha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*) The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyascitta* It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon the reason may be that it grew obsolete very soon But, thanks to the *Nisīha-bhāsa* and *-cūṛṇi*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-tikā*, many interesting details about it have been handed down to us<sup>2</sup> It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas*: nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition<sup>3</sup>

THE JAINA COMMUNITY Before studying the *prāyascittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community For the *niggaṇṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyascitta*, being correctly effected, may benefit the culprit

2 Especially ad Vav 1, 17-20 = Nis 20, 17-20, ad Vav 1, 21-24, 2, 1-6, 27-30

3 Cf G Bühler, *On the authenticity of the Jaina tradition*, etc WZKM 1, 1887, 165-180, 3, 1889, 233-240, etc Cf Schubring, *Doctrine* p 49 *ubī alīa*, E Leumann, *Daśavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592, *Doctrine* § 43

It is well-known that the Jaina *samgha* is divided into units called *gana* (later *gaccha*), small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakkhīya* (Vav 2, 26, VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26) <sup>4</sup>

There have been discussions about the unit named *sambhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sāmbhogikas* (amg *sambhoīya*) conform to the same rules when begging or using the alms <sup>5</sup>. More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle" <sup>6</sup>. This is evident in the ritual of the *viḥār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga*, those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication <sup>7</sup>. The *sambhoīyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk *samanojña*) <sup>8</sup>. They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasambhogika samvigna*) <sup>9</sup> and from those "with whom *sambhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhūnnasāmbhogika amanojña asamvigna*) <sup>10</sup>, and, finally, from the *visambhogika* (that is the *pārśvastha*, etc and *saṃyati*) who are altogether "excluded from commensality" <sup>11</sup>.

4 This is not surprising it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J A Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278, Max Weber, *The Religion of India* 21, 117, 189, Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351, etc

5 Doctrine 139 Compare Deo, *History* 230 and n 88

6 *sarvais tapo-viśesa-pratipanna-varjitaiḥ sādhubhir ekaṭra maṇḍalyām bhoktavyam*, VavT IV 82 b-83 a, *saṃ ekibhūya samāna-samācārānām sādhnām bhojanam sambhogaḥ*, Samavāya 22 b 7, etc

7 VavT II 17 b, *infra*

8 VavT II 17 a 4, 17 b 3, etc Cf *sāmbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavT IV' 45 a 3

9 Samav 23 a 4, cf *infra*

10 VavT II 21 a 6

11 Samav 22 b 10 ff Cf *infra*

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted<sup>12</sup> Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhujjātae* is used, with *samvasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group<sup>13</sup>

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *samvāsa* existed in the Buddhist *saṃgha* too<sup>14</sup> But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga* The fact remains that similarities can be traced Moreover, in both communities, the heaviest *prāyaścittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions"<sup>15</sup>

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS The monks who build the *saṃgha* bear different names in the different strata of the canonical literature But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha*, *bhikkhu*, or *samana niggantha*, etc, can be considered as synonyms<sup>16</sup>

12 Samav 21 b - 24 a = NisBh 2071 f, cf Abhidhāna 7, 207 a - b

13 Vav 6, 10 f, 7, 1, 4 f, cf K 4, 4, 1, 35

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf Paul Mus, *Barabudur* \*264 The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisa-sam deti vā patiganhātī vā dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff)

15 Cf the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl La Vallée Poussin IV 96)

16 Sk *nirgrantha*, amg *niggantha* and *nīyantha*, pā *nigantha*, etc About these forms, Jacobī IA 9, 1880, 158 f, K R Norman, JOIB 10, 1961, 349 f, VavT explains *nirgato granthād dravyataḥ suvarn'ādī-rūpāt, bhāvato mithyātv'ādī-laksanād iti nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f) Cf *Uttaraṃjāyā* 29, 31

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*<sup>2</sup> p 245, V S Agrawala, *India as known to Pāṇini*<sup>2</sup> 382 (ad Pān 3 2, 168), cf Schubring IA 39, 259 this fact is not ignored by Malayagiri (cf *bhikṣu yācānyāṃ*, VavT II 1 b 11) nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhīd-bhāvasya bhedaḥ bhikṣuḥ*, *ibid*, 5 b - 6 a Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl La Vallée Poussin IV, p 96 f

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks

Some of them (the *ṇakappiya*, etc) are "not concerned" with the *gana*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapeksa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*" Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpeksa*), it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b), the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsī* (*ibid* IV 7 b) This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gana* have to be released

The *ṇakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast they are *krtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *krtakarana*, some are not (*ak*) Further, some *bhikkhus* are "strong" (*sthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthira dhṛty-avastambha-rahite*, VavT III 11 b 7) <sup>17</sup>

An important distinction, in the *Mahānisiha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agīyattha* and *gīyattha* or *kadaḥogī* the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta* <sup>18</sup> The *gīyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaha*, *vṛsabha*) <sup>19</sup>, whereas the *agīyattha* is called a "deer" (*miga*, *mṛga*) <sup>20</sup>

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *gīyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agīyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināmaka*), some do not,

17 Cf VavBh 1, 418, 420 = NisBh 6649, 6651, compare VavPithBh 160

18 *kadaḥogīgīyattho bhannaṃ Pind'esana Vattha-Pā'esana Cheya-suy'āyam sutta'tthao ahīyāni jena so gīyattho (Jīyakappa cunni, ad Jīya 16 a Leumann Jita p 1203, cf VavPithBh 109, T 38 a 10)*

19 Cf Deo, History 226

20 VavBh 3, 264, 272, T IV 49 a 12, 58 a 9, III 42 a Compare the name of the first Tirthamkara, Usabha, Rsabha, and the "leonine" lineage of Mahāvīra, *sih'ubbhava-bhūenam appānenam*, *Āyār 2, 15, 2*, cf Doctrine p 24 n 3

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *kroṣṭukānuga* (VavT III 42 a) Compare, among the Buddhists, J Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115, 239 etc

but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyaścitta* (*aparināmaka*), again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparināmaka*)<sup>21</sup> All these peculiarities are summarized in the following table

| <i>niravekkha</i>                                                               | <i>sāvekkha</i>                                                |                                                                              |
|---------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| they are <i>gacchaniggaya</i>                                                   | (Cf the superiors, who are <i>gacchavāsi</i> )                 |                                                                              |
| 3 <i>ṇakappiya</i><br><i>pārihāriya</i> (or <i>parih</i> )<br><i>ahālandiya</i> | 3 <i>āyariya</i><br><i>uvajjhāya</i><br><i>bhikkhu</i>         |                                                                              |
| necessarily <i>kayakarana</i>                                                   | either <i>kayakarana</i>                                       | or <i>akayakarana</i>                                                        |
|                                                                                 | either <i>thira</i>                                            | or <i>a(t)thira</i>                                                          |
|                                                                                 | either <i>gīyattha</i><br>= <i>kadaḥogī</i><br>= <i>vasaha</i> | or <i>agīyattha</i><br>= <i>miga</i>                                         |
|                                                                                 | is normally<br><i>parināmaka</i>                               | either <i>parināmaka</i><br>or <i>aparināmaka</i><br>or <i>atiparināmaka</i> |
|                                                                                 | is <i>vikovida</i>                                             | either <i>vikovida</i><br>or <i>akovida</i>                                  |

The distinction between the *gīyattha* and *agīyattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

**THE NIRAVEKKHAS** As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order: the *ṇakalpika* (*ṇakappiya*), the *pārihāraśuddhika* or *śuddhapārihārika* (cf *amg pārihāra-kappa-tthiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda* (-*pratimā*) *kalpika* (*ahālandiya*). The *pārihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *pārihāra* (*infra*).

The *ṇakappiya* follows the "rule of the Jina" (*ṇakappa*). Unlike

the monk "of the rule of the theras," who, normally, is not allowed to be alone, the *ṇakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space) <sup>22</sup> As far as possible, he conforms to what has been Mahāvira's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic <sup>23</sup>

This solitude of the *ṇakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature For many, it was well-nigh unbearable <sup>24</sup>

There is no doubt that the *yathālanda-pratimā* is archaic and quite obsolete For the *Pravacanasāra* <sup>25</sup> relates its disposals with due reserve *ittham tāvad asmābhir vyākhyātam* (174 a 4) <sup>1</sup>

The *ahālandīyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned <sup>26</sup> they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid* 612 f) Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *ṇakappiya* They live five together at the very most <sup>27</sup> Two degrees seem to be recognized according to their proficiency some still need coaching, and therefore keep links with the *gana*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties <sup>28</sup>

The *ahālandīya* and the *ṇakappiya* rank as *attacīnta* (*ātmacīntaka*) not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratipattu-kāmāḥ* (VavT IV' 41 b 7)

In the same manner, the *pārīhārīya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'attha-cīntaga* <sup>29</sup> In many respects, the atonement called *parihāra* tends to impart the benefits of the *ṇakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows Just like the *ṇakappa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival In a sense, it looks like a sort of

22 Cf K p 47, quoting Abhayadeva, Jacobi, SBE 22, 57 n 2, Schubring, *Worte Mahāvīras* 100

23 Cf Āyār 1, 29 f, 40 ff, Schubring, *Worte* 115 ff

24 Cf *infra* Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff

25 *Gāthā* 611-628, p 172 b-176 a

26 *landam tu hoī kālo*, *Pravacana* 611, cf 612

27 *panc'eva hoī gaccho tesm ulkosa-parimānam*, *ibid* 613, cf 173 a

28 *gacche pratibaddhā apratibaddhās ca*, *ibid* 173 a 14

29 VavBh 1, 363 Cf VavT III 30 b

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical

Though there are some signs that the *niravekkhas*' ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks they had to live a particularly pure life <sup>30</sup>

THE PARIHAVANTAS On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal

Six types are recognized the *pāsatiha* (*pārśvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kuṣiḷa* (*kuṣiḷa*), the *osanna* (*avasanna*), the *nītiya* or *nīcca*, the *samsatta* (*samsakta*) <sup>31</sup> They are opposed to those who anxiously strive for delivery <sup>32</sup> They are excluded from the *sambhoga* · *bhinnasambhogiko* 'manoñño 'samvignaḥ (VavT II 21 a 6) It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu*'s daily duties (*āvassaya*) <sup>33</sup> It is their conduct, then, that is not commendable But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge <sup>34</sup>

\*

\*

\*

THE PĀYACCHITTAS Like so many other religious communities, the Jainas hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault, they extract the "dart" that the offence would have been, they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery <sup>35</sup>

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhīntara(y)a tava*,<sup>36</sup> whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions <sup>37</sup> Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf VavT IV' 22 b 6 ff, 62 a 4 ff

31 *paribhavantaḥ pārśvasth'ādayaḥ*, VavT II 28 a 2, *pārśvasth'ādayaṭamāne*, Abhidhāna 5, 659 b, s v *parih*, *dharmāc cyuta*, Samav 23 a 12

32 About the *samvigga* (*samvigna*) or *jayamāna* (*yatamāna*), cf VavT II 28 a 1, *samvigna moksābhilāsin*, ibid IV' 73 a 11, *vihāram icchanti*, ibid II 26 a 12

33 Cf VavBh 3, 165, and the relative T (summary in my Expiations 55 ff), also the commentary of Nis 13, 42 ff

34 Cf Vav 1, 35, VavBh 3, 212 f

35 VavBh 1, 322 ff, 2, 47, Uttar 29, 16, cf SBE 45, 164 and n 4

36 Cf Uvav 30, etc

37 Uvav ibid

virtually synonymous with fasting<sup>38</sup> Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts<sup>39</sup> it will be seen that it has replaced the older *parihāra*

THEORETICAL REMARKS Traditionally, ten atonements are listed  
*pāyacchittam tu dasaviham* (Uttar 30, 31)

They are quoted in a famous *gāthā*<sup>40</sup>

*āloyana 1 padikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5  
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārance 10 c'eva*

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants<sup>41</sup> The *pāyacchittas*, thus, are said to be "the confession, repentance, mixed (or both these), restitution, and collectedness, further austerity, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion"

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the *Dīgambaras* too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the *Śvetāmbaras*<sup>42</sup> It must be admitted that alterations took place early enough,<sup>43</sup> but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items<sup>44</sup>

The first two are often alluded to, the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa-*, *Vavahāra-* and *Nisihāsutta*),<sup>45</sup> which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only, moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six<sup>46</sup> Thus, the *Jainas* were quite aware of the heterogeneous character of the atonements The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R Williams, *Jaina Yoga* 238

39 ZDMG 60, 1906, 538, Doctrine 161

40 VavPithBh 53, cf K p 12, Jīta p 1196 n 1, ubi alia

41 (*tad-*) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I', Jīya 4

42 *Mūlācāra* 5, 164 f

43 Cf the list in the *Tattvārtha*, comprising nine *pāyacchittas*

44 Cf S B Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40

45 Cf, Doctrine 161

46 VavPithT 36 a 12, Bh 100 b, 108 b



enumeration But it should not be overlooked that the *āloyanā* and *padikkamana* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyacchuttas* 1-6 as related, *not* to the confession etc., but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts <sup>47</sup>

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyacchitta*, at least according to theory <sup>48</sup> Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakarana* Hence the table of equivalences on p 99.

This table seems to be rather theoretical, has it ever been followed in actual practice? In that case some difficulties would have arisen For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*infra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain the *pāyacchitta* known as *tava* in *Uvav*, *Jiya*, etc., is listed in these treatises at exactly the same place where the *VavBhT* name the (*parihāra*-) *tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta* <sup>49</sup> This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the *Jiya* and in the *VavBhT* <sup>50</sup> Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare *VavPithBh* 164 f

48 Cf *K* p 12, *VavBh* 1, 422 f (= *NisBh* 6 655, 6 657), *VavT* III 49 a ff, compare *Manu* 8, 337 f, *Arthaśāstra* 3, 10, 43 The actual practice may have been somewhat different (cf *Gonda, Die Religionen Indiens* 1, 295), also *A L Basham, The wonder that was India* 120 f, with keen and sympathetic insight

49 In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rhythm (cf *Wackernagel (-Debrunner), Altindische Grammatik* 2, 1 p 166), etc

50 Cf *Jiya* 61, and *Leumann* p 1205, *VavBh* 3, 180 and corresponding *T*

[illegible]

the specific disposal of the *parihāra* <sup>51</sup> This change is not to be wondered at for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk, <sup>52</sup> but consequently some discrepancies arose according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*), in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position the commentaries distinguish between the monk being in it (*vattanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as the *prāyascitta* thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences <sup>53</sup>

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvīra not only does he live "isolated" (though in his *gana*) it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvīra's longest penances <sup>54</sup>

THE VEYĀVADIYA The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault, however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvadiya* or *veyāvacca* (*vaiyāvrtiya*) <sup>55</sup>

The custom of *vaiyāvrtiya* is not specifically Jainā it is in use among the Buddhists<sup>56</sup>, and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community

It is held to be very meritorious And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so,<sup>57</sup> but it

51 Cf *supra* 8, *infra* 21, 24 Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jiya 91, 100, 102, and Leumann p 1196

52 Cf VavT III 29 b 10, and *infra*

53 VavT II 80 b - 81 a, cf Bh 1, 223-226

54 VavT II 53 a 11 f, 79 b 11, 97 a 1, III 16 b 5, etc

55 Cf Vav 10, 35, Uttar 29, 43

56 Cf Vin I 46-49, IV 326, 1 f

57 Cf VavT III 4 a 2 f

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength<sup>58</sup> In any case, the *veyāvaḍḍiya* played a very important part in linking all the members of the *samgha* and *gana* together While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service

On the other hand, the *veyāvaḍḍiya* could prove prejudicial to the common monks' progress Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation<sup>59</sup> Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvaḍḍiya* soon ranked as one of the noblest observances<sup>60</sup>

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyanā*, *ālocanā*) The practice of confession was already established in India at the time when Buddha's and Mahāvira's communities were developing It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did<sup>61</sup> But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement, but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyanā* alone can make possible Hence, it must be true and honest The difficulty of this undertaking is acknowledged it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*) Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault<sup>62</sup>

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

---

58 Cf VavBh 1, 298

59 As for the able *nggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *nravekkhas*' practice

60 Cf VavT III 8 b, 10 b-11 a

61 Wilhelm Gampert, *Die Sühnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233

62 Cf VavT II 57 b 1, 59 a 4 f

process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities *āloejjā padikkamejjā nundejjā garahejjā vuttejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'riham tavo-kammam pāyacchittam padivaṇṇejjā* (Vav 1, 35, cf 6, 10 f, 7, 1, K 4, 25)

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyanā* <sup>63</sup>

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*, if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga*, or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūvīyam*), the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāvīyāṃ*), if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*)

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can <sup>64</sup>. As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents

*jaha bālo jampanto kajja-m-akajjam ca ujjuyam bhanaṃ* <sup>65</sup>

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times <sup>66</sup> if the three accounts are identical, they are held to be true

63 Uttar 29, 5, cf *Mahānisiha* 1, 16, 31 f, § 13. Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc

64 Cf VavT III 39 b 12 ff, 40 b 2, IV 18 b 5 ff. Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337–338, ten qualities from the culprit, *ibid* 339 b–340 a

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohaṇiṇṇ 801, cf *Mahānisiha* 1, 199 a

66 In conformity with the technique of the *sruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem

*āloyāventi te u tikkhutto*  
*sarīs'attham apaliuncī visarisa parināmato kuncī*

(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395)

According to VavBhT, there are three types of *āloyanā* (1) the *vihār'ā*, (2) the *uvasampayā* (*upasampad-ā*), (3) the *avarāh'ā* (*aparādh'ā*) The first one is that of the religious life, which is thus laid open *vihāram prakatayanti* (VavT II 17 a 6), from the commentaries, we learn that it is the *ā* addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga* It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession

The other two occur in special circumstances The second is that of the monk who, leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing, the third *āloyanā* is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose

All three can be enunciated globally or point by point, *ogghena vibhāgena ca* <sup>67</sup> In fact, the global *ā* is not resorted to except in cases of emergency,<sup>68</sup> otherwise, it is allowed only in the *vihār'āloyanā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days <sup>69</sup>

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type <sup>70</sup> Except for the detailed *avarāh'ā*, it does not matter whether the day is auspicious or not <sup>71</sup>

The order according to which the offences are recalled is fixed first the transgressions of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc <sup>72</sup>

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions The *sambhoga* monks who come in view of the *vihār'āloyanā* should arrive when the residents have just begun their meal Thus, they will take it all together, either after the confession if the *āloyanā* is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the *āloyanā* if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days)

---

67 VavT II 17 b, Bh 1, 52, 62

68 Cf similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f, 168

69 VavT II 21 a 9 f, 11 f, Bh 1, 52

70 VavBh 1, 53 = NisBh 6 315

71 VavBh 1, 54, T II 18 b

72 Compare the Buddhist Vinaya 1, 112

It is addressed to the eldest (*rāṇiya*), or to the second eldest, or to a *gīyattha*, and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most <sup>73</sup>

The *uvasampayāloyanā* is a very elaborate ceremony <sup>74</sup> It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gana* He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days, he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,<sup>75</sup> then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus

*āloyanā me dīnnā, icchāmi sārana vārana coyanam tī,*

the guru promises

*ajjo amhe sārejjā vārejjā cojjā itī* <sup>76</sup>

The *avarāh'āloyanā* is performed by a monk who has specially come from another *gana* to confess particular faults <sup>77</sup> This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not <sup>78</sup> The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troupe, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayāloyanā* Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc <sup>79</sup> The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction the latter towards the East or the North, or the *carantī* (*dīk*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life <sup>80</sup> The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North; or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking

73 VavBh 1, 51, T II 17 a – b

74 VavBh 1, 61 – 119 = NisBh 6322 – 6376

75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376

76 VavT 38 b 11 ff

77 VavBh 1, 120 – 133 = NisBh 6 377 – 6 390.

78 VavT II 39 a 5

79 VavBh 1, 122 – 131 = NisBh 6 379 – 6 388

80 *carantī nāma yasyām (dīk) Bhagavān arhan vīharatī, sāmānyatah kevala-jnānī*, etc, VavT II 42 a f

towards the East or the *carantī* The culprit bows, makes the *añjali*, squats in the *utkutuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule <sup>81</sup>

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial <sup>82</sup>

The commentaries are very particular about the order of precedence The usual hierarchy between the two men can still be manifested But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule Therefore, he must take his place on a higher seat As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkutuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated *yady utkutukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavT III 42 a 10) Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT <sup>83</sup> they must be expiated along with the main offences

THE SECOND ATONEMENT (*paḍikkamana, pratikramana*) The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkadam*, "my fault is due to error" <sup>84</sup> It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour *pratipam kramanam yad āha "sva-sthānād yat param sthānam pramādasya vasād gataḥ, tatraiva kramanam bhūyaḥ pratikramanam ucyate"* <sup>85</sup> It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*) <sup>86</sup> On the other hand, it seems that the *paḍikkamana* is strongly linked with the *āloyanā* (*supra*), and it is noteworthy that there is no mention of an independent *paḍikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35)

The *paḍikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually <sup>87</sup> As far as time is concerned, *paḍikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 5 390

82 Cf Kane, *History of Dharmaśāstra* 4, 85, *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff, and Vin 1, 125 f

83 VavBh 1, 400 – 410, a masterpiece of scholastic work <sup>1</sup>

84 Cf VavT III 126 b 3 *pratīkrāmen mithyā duṣkṛtam tad-vīsaye dadyāt*

85 Pravacana 39 a

86 Cf Doctrine 151

87 Abhidhāna 5, 271 ff.



morning to regret those of the night, at the end of every fortnight, of four months, of the year

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhaya-sutta*,<sup>88</sup> which has been commented upon by Yaśodeva. It can be summarized following the *Pakkhaya-cunni*.

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmāya-sutta*, they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day, they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kukamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *pāyacchitta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padikkamana-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.<sup>89</sup> The monks enumerate their faults. the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions.<sup>90</sup> The latter, prostrate, makes *añjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly *sammam padikkamaha*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvira's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*).<sup>91</sup>

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.<sup>92</sup>

According to the above account, the ceremony is evidently public. And the *Pravacanasāra* states that *padikkamana* must take place in front

88 Cf Doctrine 159, 55

89 *icchāmi khamā-samano uvattho mi abbhūntara-pakkhayaṃ khāmeum — aham avi khāmemi tubbhe tti*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present

91 Doctrine 159

92 *Pravacanasāra* p 39 a-40 b

of the *guru*, nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone <sup>93</sup>

It will have been noted that, while the *āloyanā* ritual seems rather simple, the *paḍikkamana* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial when the monks have committed an offence, they confess it to the superior, and this confession is auricular. Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed <sup>94</sup>. On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed <sup>95</sup>

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa*, *mīśra*, or (*tad-*)*ubhaya*) It combines *āloyanā* and *paḍikkamana*. The peculiar features appear to be these: (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which must be addressed to the *guru*, (2) the *paḍikkamana* immediately follows *āloyanā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru's* advices <sup>96</sup>

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya*, *viveka*) It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPīthBh 109)

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga*, *vyutsarga*, *kāussagga*) The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravana Belgola. It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims: "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyam thānenam monenam jhānenam appānam vośrāmi* <sup>97</sup>

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results: (1) it destroys the sinful acts, (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity <sup>98</sup>

<sup>93</sup> *Ibid*, p. 39 b 10

<sup>94</sup> Cf. Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* I, 312 ff

<sup>95</sup> Gampert, *Sühnezeremonien* 234 f

<sup>96</sup> Cf. VavPīthT 20 b 6 ff, 37 a 2

<sup>97</sup> R. Williams, *Jaina Yoga* 213

<sup>98</sup> *Ibid*, 213, VavPīthBh 125

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*), this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *sloka*, or a *namaskāra* <sup>99</sup> The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration, they increase when the occasions become more important and solemn Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult

THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra*, later replaced by *tava, tavo, tapas*) The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault, he should keep away from those whose behaviour is pure *parihāro varjanam sādhor itī gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi sa prāyascitti avissuddhatvād visuddha-caranaiḥ sādhubhir yāvat prāyaścitta-pratipattiyā na visuddho bhavati, tāvat parihriyate* <sup>100</sup>

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvisamāna-kappatthū* <sup>101</sup> He is considered to be morally outside the troupe, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'atṭha-cintaga* <sup>102</sup> The commentaries give many details about this *prāyaścitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava, tapas* On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *śuddhaparihāra*, "p of the pure", or "pure p" it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice <sup>103</sup> In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisiha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it, the nuns, the *agīyattha*, <sup>104</sup> those who have no strength or vigour

*suddhatavo ajjānam agīyatthe dubbale asamghayane* (VavBh 1, 359a)

99 Cf Doctrine 161, Williams, *ibid*, 215, VavPīthBh 122, Jiya 22

100 VavT II 11 a 9

101 Cf Doctrine 162

102 Cf VavBh 1, 363, *supra*

103 VavT II 11 a An other name is *śodhi*, cf VavT IV 16 a

104 *agītārthatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavT IV 16 a 5, cf 17 b 3, *passim*

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the "radical" suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b, T III 11 b)

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it <sup>105</sup> The VavBh T state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder <sup>106</sup>

*gimhānam āvanno, causu vi vāsāsu denti āyariyā* (VavBh 2, 364 a)

Moreover, the penitent should never be left alone <sup>107</sup> he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *giyattha* thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

\* \* \*

The *parihāra* is either "cumulated" (*samcayita*, sic'), or not (*asamcayita*) Though it can be further mitigated, the *asamcayita parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred

The *samcayita parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement from seven at the least to 180 at the most They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvira's Doctrine (VavT III 1 b)

Each of these two types is "liable to abatement" or not (*ugghāriya anugghāriya*, -ima, (an)udghātika), or, as the commentaries prefer to say, is either "light", or "heavy" (*la(g)hu, guru*) <sup>108</sup> The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*) <sup>109</sup>

The *samcayita* is meant to redeem several offences at the same time Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *parināmaka* They are the *sthāpanā* (*ṭhavanā*) "carrying forward", and *āropanā* (*ārovanā*) "addition" Taken together, these two operations constitute the *samcaya* <sup>110</sup>

~~~~~  
105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Vīyāh and Thān

107 *ekākinaś ca sataḥ parihāratapo na nirvahaṭi*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162

109 VavT IV 25 b 2 ff, K p 14 n 1

110 Cf VavT II 58 b

Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *patthavanā*, *dāna*, according to the *Nisīha-cummi*)¹¹¹

The *patthavanā* is said to be of two kinds,¹¹² the *ārovanā* of five sorts,¹¹³ among the latter, the "complete" variety, *kasinā* (*krtsnā*) and the *akasinā* appear to be the most important

In the case of *akasinā* the total length is reduced, the "suppression"¹¹⁴ varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit¹¹⁵ In the case of *kasinā* there are no varying suppressions, but only fixed ones fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf VavBh 1, 247)

The commentators name six sorts of *kasinā* (VavBh 1, 385 = NisBh 6 616), they give details about the fifth (*anudghāta-krtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-krtsnā*, "complete with remission"

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets ("*hā dusthu kṛtam*" *ity ādi*), or when he is known to be weak¹¹⁶ The mechanism is explained thus suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each he will perform only six months altogether Two cases occur

(1) six days of the six first months have already been performed the remaining five months 24 days are suppressed, the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed,¹¹⁷

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days¹¹⁸

If there is no remission, the arrangements are as follow

(1) the new fault occurs at the end of the six first days the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

111 Quoted by Malayagiri VavT III 2 a 10, cf Bh 1, 294 a

112 VavBh 1, 412 a = NisBh 6 642 a

113 VavBh 1, 413 = NisBh 6 643

114 *jhosa*, *jhosa*, *jhosayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, VavT III 11 a, 6 a - b

115 VavT II 86 b 10 ff

116 VavT III 37 b

117 *Ibid*, 7 a - b

118 *Ibid*, 7 a

necessitated by the second offence are maintained The total is six months six days ¹¹⁹

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days the remaining six days are suppressed, the second group of six months is maintained Thus, the total is twelve months less six days ¹²⁰

* * *

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *thavanijjam tharattā* and *karanijjam veyāvadiyam* Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri ¹²¹ the monk first recollects The teacher, in front of the whole *gana*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam sthāpayitvā*, VavT III 26 a 1) Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvṛtyam karanīyam*, *ibid* 2)

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins ¹²² Then the teacher says to the religious

lcappatthito aham te, anuparihārī ya esa te gīto, ¹²³

"For you, I stand in the Rule ", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent

Though the formula *thavanijjam tharattā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions ¹²⁴ The *guru* sums them up at the beginning of the observance He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either .

esa tavam padivajjayi, na kim ci ālavati mā ya ālavaha ¹²⁵

119 *Ibid* , 7 a

120 *Ibid* , 7 b

121 *Ibid* , 25 b ff

122 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584, VavBh 1, 360, 361a = NisBh 6 593 a

123 VavBh 362 a = NisBh 6 594 a

124 Cf my discussion, in *Les Expiations* 183 f and in *Drei Chedasūtras*, ad 1, 17

125 VavBh 1, 363 a = Nis Bh 6 595 a

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *nigganthas*. They apply both to the penitent and to the others

*ālāvana padīpucchana pariyatt' utthāna vandanaga matte
padilehana samghādaga bhaddānam sambhunjanā c'eva* ¹²⁶

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him, (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books, nor will they ask him, (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him, (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they, (5) does not salute, nor do they, (6) does not offer the various pots, nor do they, (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they, (8) does not meet with the others, nor do they, (9) does not present anything to eat or drink, nor do they, (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink ¹²⁷

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not eat together before an extra period has elapsed¹²⁸ (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*). Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21), they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid* 2, 27)

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28, Bh 2, 371 f, 374), or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f) ¹²⁹

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596

127 VavT III 31 a, IV 17 b, cf. the table in Expiations 185

128 Vav 2, 27, cf. T IV 89 b *ālāpan'ādini sarvāni kriyante, navaram ekam bhōjanam ekatra varjyate*

129 About the importance of food, cf. Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc., Expiations 187, and n 1, ubi alia

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mūla* (or *śuddhaparihāra*) is prescribed in its place ¹³⁰

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) then the *ganāvaccchēya* should comfort him

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)¹³¹ and of the "second" (*anuparihāriya*, *anuparihārīka*) they do the "service" (*karaṇīyam veyāvadiyam . tābhyām kartavyam*, Vav 1, 17 ff, T III 34 a 1 f) To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain

anusitthi uvālabhe uvaggahe c'eva
(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b)

the service can be either material (especially the *uvaggaḥa*), or more often spiritual ¹³²

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc., the *parihāriya* can question him about the Doctrine, from him, he receives directions concerning the various abstinences ¹³³ Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*) As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārīka*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anusītiḥ stuti-karanam vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sānunayopadesa-dānam eṣa upālabhaḥ*) ¹³⁴

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885, 6 600) :

utthiṇṇa nisīṇṇā bhikkham hindeṇṇa bhandayam pehe
kuviya piya bandhavassa va kareṇi yaro vi tusiṇi

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says "I try to stand up", then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word

130 *yasmāt śuddhatapasī daśāpy ālāpan'ādīni padāni santi tena kāranena tat tapaḥ karkaśam na bhavati*, VavT III 33 b 8

131 Compare amg *kappāga*, Vav 2, 2,4

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884, 6 599

134 Cf VavT III 34 a

The reason why the *anuparihāriya* should be a *giyattha*¹³⁵ can be readily imagined he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the “adept” Thus “sustaining” the penitent as far as *cāritra* is concerned, the “second” discharges the superior of heavy tasks he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jñāna* and *darśana*¹³⁶

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*, *mūla*) While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla* .

Cheya consists in the partial suppression of the seniority, *mūla* is its “radical” suppression

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*¹³⁷ Generally, K and Vav enjoin a “proportional *cheya* or *parihāra*”, *se s'antarā chee vā parihāre vā*¹³⁸ And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months¹³⁹

Though the explanations given in VavT vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra* . either after a *samcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),¹⁴⁰ or after three *asamcayita parihāra*¹⁴¹

All these rules seem rather theoretical But there is probably not much to be added, except this it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline¹⁴²

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594 About the qualifications of the *giyattha*, *supra* 6

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra* But, in many respects, the *paticchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf K p 12)

137 However K 5, 5 does

138 K 2, 4-7, Vav 1, 21, 22-24, 3, 2, 4, 11 f ; etc

139 VavT III 11 a 5 f , compare PithT 46 a 7 f

140 VavT II 97 b 2 f

141 *Ibid* , III 2 a - b

142 Cf Doctrine 51 f

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gana* rather, the *ācārya* is the only one who is liable to this *prāyaścitta* (*supra*)

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas* ¹⁴³

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320

*tav'atīya-m-asaddahae tava-bahe c'eva hoṛ pariyāge
dubbala apparināme atthira abahussue mūlam*

They are those who need more than the sixth (or seventh) expiation, who are not confident in the purificatory power of the sixth, or who bear it too easily, etc., and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly ¹⁴⁴. On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpekṣas* are exempted, for the sixth and seventh when these would be too light, for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent.

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavatṭhayā*, *anavasthayā*, *pāranciya*, *pārāncita*) The ninth atonement is the *anavatṭhayā* (= *anavasthayā*, for *anavatṭhavayā*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries. If it had a specific name, it did not come down to us, we only read of the penitent being *pāranciya* (*pārāncita*), "excluded".

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *ṇīnakappiya*, *parihāriya*, *ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude.

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people, or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2), according to Thān, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gana*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *pāranciya*

143 Cf the commentary ad K 4, 2-3

144 Cf T III 11 a - b

is blamed for his dispositions rather than for definite offences ¹⁴⁵ Therefore, it seems that he should be excluded once for all However the *Vavahāra* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavattthappa* (2, 21 and 23, 19 and 22) The rehabilitation is operated by the *ganāvaccheṇiya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gana*'s wishes The *anavattthaya* performs *tava* after his reordination, the *pāranciya* before it ¹⁴⁶ The commentaries of Vav 2, 18-23 define the status of both these penitents together ¹⁴⁷

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established *yāvad anavasthāpyam pārancitam vā vahati tāvad bahiḥ ksetrād avatisthate* ¹⁴⁸ Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin* ¹⁴⁹ Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia ¹⁵⁰ On the other hand, neither he nor the *anavattthappa* should behave like laymen ¹⁵¹ When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *ṇakappiya* ¹⁵² Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them ¹⁵³ If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *giyattha* these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come, then they all keep silent, performing the superior's orders ¹⁵⁴ If, notwithstanding these measures, the *anavattthaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *ganāvaccheṇiya* or by the *āyariya* (cf Vav 2, 7-8)

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf Doctrine 162

146 Commentaries of K 4, 2-3, Thān

147 VavT IV 52 a - 58 a

148 Ibid , 53 b 4, cf 26 a 9

149 Cf VavT IV 56 a 1 ff , cf Bh 2, 249 f

150 ThānT 300 b

151 VavT IV 53 b 5

152 Ibid , 53 b 6

153 VavBh 2, 239 f

154 VavT IV 54 b, cf *supra* . the *anuparihārī*

(*gihī*, Vav 2, 19, 21) This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule They will not bathe, but will wear fine clothes Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say "Lord, I wish to hear the Law" The superior recites it Then the penitent proclaims "I believe in this righteous Law Let me leave the world" ¹⁵⁵

Though the *ganāvaccheyya* is forbidden to receive the *anavatṭhaya* and *pāranciya* into the *gana* if they do not come as lay believers, the *gana* may insist that they be rehabilitated the *ganāvaccheyya* then must comply with the *gana*'s wishes (cf *jahā tassa ganassa pattiyaṃ sīyā*, Vav 2, 22 f) Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243 – 254), (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gana* (*ibid* 2, 255), (3) because his people wants him and no other (*ibid* 2, 258 f), (4) if there is a controversy between two *ganas* the members of which are *agīyattha* (*ibid* 2, 260 ff)

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahanā* (*Mūlācāra* 5, 165, (10) *śraddhāna*, *Āsādhara*, *Anagāradharmāmṛta* 7, 56) They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthayā* and *carama* But the general aim is the same to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gana* Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvīra's example

~~~~~  
155 VavBh 2, 233



## Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K H KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five *vratas* (vows) which are classified as *अणु* (minor) and *स्थूल* (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named *प्राणातिपातविरमणम्*. *प्राण* or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (*अध्याय*) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this *अणुव्रत* by Arjuna, when he says to Śrī Kṛṣṇa that the Pāṇḍavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle, he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy (*अहो व्रत* etc., verse 45, *यदि मामप्रतीकारम्* etc., verse 46, and *एवमुक्त्वा* etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (*या निशा सर्वभूतानाम्* etc.) literally described more than

once in the *Ācārāṅga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācārāṅga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upanisads* and the *Brahma-Sūtras*. The date for the *Ācārāṅga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A. D.

The *Gītā* uses the phrase प्रज्ञावाद in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārāṅga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. प्रज्ञावादाश्च भाषसे etc. The reader should note the use of the plural in प्रज्ञावाद.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Aśoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एव प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma: ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चारित्र्य). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or श्रद्धा, though there are several references to श्रद्धा (Faith) in the text of the *Gītā*. The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion. The verses start as धूमेनाव्रियते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतैर्विमोहयत्येव ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-

ning and by succession (अनुवन्ध) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुवन्ध in the verse is essentially Jaina

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism Hari-bhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मविन्दु. The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed<sup>1</sup> The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रदृष्येत् प्रिय प्राप्य etc Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood) The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelfth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina अद्वेष्टा सर्वभूताना मैत्र. करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुख क्षमी ॥

The emphasis is mine The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusana week Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*

The word आरम्भ is peculiar to Jainism So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc which are Kasāyas The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā* The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc occur times out of number in the *Gītā* The opposite of आरम्भ is अनारम्भ Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अश्रम) etc generate from रजस् शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय) In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Gunas The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse The Yati must be absorbed in स्वाध्याय-संश्लाय which is a peculiar Jaina term He must practise continence (ब्रह्मचर्य) according to verse 8 of the eleventh Discourse He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse) The Yati is also called मुनि because his intellect is self-composed (स्थितधी), according to verse 56 of the second Discourse The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the मुनि must discard speech etc The *Gītā* uses in this verse the word युक्त which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Sāstra*.

Of equal importance is the frequent use of the word परिग्रह which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth-व्रत of the Jainas It is termed अपरिग्रह The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon परिग्रह which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs A Besant, but which really means Property, Possession

The twin concept of बन्ध and मोक्ष (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sāttvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release In verse 5 of the sixteenth Discourse बन्ध is spoken of as निबन्ध It is the fruit of आसुरी (demoniacal) possession According to Jainism both पुण्य and पाप (Merit and Sin) lead to Bondage, even पुण्य (Merit) leads to बन्ध (Bondage), for merit must yield its own result which is always good In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of कर्म (Action) which attaches to the soul by Nature—स्वभावजेन निबद्धः स्वेन कर्मणा.

The *Gītā* speaks of शुभ and अ-शुभ (good actions and bad actions) more than once The secret (गुह्यज्ञान) of release from अशुभ कर्म (evil deed) is given by the *Gītā* in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबन्धने (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc) Here we find reference to the तत्त्व (essence) of निर्जरा (shedding of कर्म, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the *Gītā*

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा etc The word स्मृति here is opposed to मोह (Delusion, Infatuation) and



is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (स्मृतिर्लब्धा) Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahāvīra and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc who were his chief disciples and Skanda etc in the *Bhagavatī* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (स्मृति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान). They accepted conversion from Mahāvīra who said यथासुखम् (as you please) The *sūtras* describe them as अन्तेवासी (those who lived nearest to Mahāvīra) The word is *upaniṣadic* Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagṛha

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of प्रज्ञा (wisdom) withdraws his senses from all objects The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra*.

Merutungācārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sūtra*, as for instance आदित्यवर्ण in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुष पुराण. विश्वस्य पर निधानम् in verse 38 of the same Discourse Such illustrations can be multiplied

I have tried to bring out in this contribution the salient parallels between the phraseology of the *Gītā* and Jainism The parallels are easily explained There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhistic and Brahmanical philosophical beliefs Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age The culture was pre-eminently synthetic and elastic It was tolerant It could absorb successfully the best that was contained in the various systems

I might be permitted to make one observation Words like शुभ, अशुभ etc have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upaniṣadic scholars It is suggested that we made a comparative study of the commentaries I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities It is high time that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhistic and Brahmanical terminologies

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Śrī Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā*. My contribution strikes a different note

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्। कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विद्युज्जाम्यहम्॥

A little known fact may be mentioned here Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A D and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gītā* and the Jaina Sūtras A close study of Buddhist texts reveals the same identity The late Prof H Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term आसन्न by the two sects, Jainas and Buddhists This was done more than a generation ago I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M S University of Baroda by Prof Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhubaneswar The subjects of the three addresses were (1) असग and महायानसूत्रालंकार, (2) अभिघर्मसमुच्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अभिघर्मकोशभाष्य



## Ramagiri In Jaina Literature

V. V MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof H H Wilson suggested that it might be identical with Rāmtek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Āmrakūta with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*<sup>1</sup>. Prof K B. Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmtek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with 'the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

---

1 Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmtek. Āmrakūta cannot be Amarkantak, for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Āmrakūta with great speed (लोयोत्सङ्गदुततरगतितत्पर वर्त्म तीर्णे । रेवां द्रक्ष्यसि etc.) Amarkantak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Amrakūṭa or Amarakantak, the source of the Narmadā' The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere<sup>2</sup> More than twenty years ago we proved the identification of Rāmagiri with Rāmtek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No IX, pp 3 f Recently the controversy has been revived by Shri V K. Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmagiri with Rāmgarh, first proposed by Prof K B Pathak We examined his arguments in several articles in Marathi<sup>3</sup> and also in English<sup>4</sup> and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Amrakūṭa It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmtek or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof V M Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago We propose to deal with the subject here

The first mention of Rāmagiri in Jaina literature occurs in the *Paūmacariya* (Sanskrit, *Paṇḍitarī*) of Vimalasūri<sup>5</sup> The date of this work is not certain If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāna* of the Tirthankara Mahāvira The date of the Tirthankara is not yet definitely proved Some place his *nirvāna* in 526 B C while Jacobi places it in 467 B C According to the former view the work was completed in A D 4, while according to the latter it was finished in A D 63 But the statement in the *Paūmacariya* is not accepted by scholars It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāila-kula-vamsa This *vamśa* is usually

2 *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

3 See *Samśodhana-muktāvalī*, Part IV, pp 18 f, *Meghadūtāntil Rāmagiri arthāt Rāmtek* (Marathi), pp 50 f See also its Hindi version

4 *Studies in Indology*, Vol II, pp 285 f

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijaya)

identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A D 93 So Vimala could not have completed his work in A D 4 or even in A D 63 Besides, the *Paumacariya* contains references to *dināra*, *lagna* etc which suggest a much later date So Dr Jacob places Vimalasūri in the third century A D There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his *kāvya* *Paūma* (Padma) was another name of Rāma The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyana* of Vālmiki The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyana* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Rākshasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten-headed form of Rāvana, or has given another explanation of them He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Lankā were not monkeys but Vidyādharas Rāvana had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyana*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyana* He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i e Rāma) as his successor But his queen Kaikeyī reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata So Padma leaves for the forest, accompanied by Laksmana and Sitā Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyī and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyana* of Vālmiki, but has altered some others He describes that in the course of their wandering, Rāma, Laksmana and Sitā reached the place Vamśasthapura Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamsagiri Vimalasūri thus describes the hill (40, 4) —

नाणाविहृतस्त्रजे नाणाविहृपक्खिक्खुल्लुखुगीए ।

वरकुसुमगन्धपवणे निज्झरपवहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds, birds of different kinds were singing sweetly there, it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers, and streams of clear water were flowing therefrom )

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras <sup>6</sup>

तत्त्येव वससेले पउमाणत्तेण नरवरिन्देण ।  
जिणवरभवणाइं तओ निवेसियाइ पभूयाइ ॥

After staying there for some days, Rāma said to Laksmana,<sup>7</sup>

अह अन्नया कयाई भणिओ रामेण तत्थ सोमित्ती ।  
मोत्तूण इमं ठाण अन्न देस पगच्छामो ॥  
निसुणिज्जइ कण्णरवा महाणई तीए अत्थि परएण ।  
मणुयाण दुग्गम चिय तरुवहल दण्डयारण ॥

(Let us now leave this place and move to another There is said to be a great river named Karnaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Dandakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings )

So Rāma, Laksmana and Sitā left the place and proceeded to Dandakāranya Vimalasūri then says,<sup>8</sup>

रामेण जग्हा भवणोत्तमाणि जिणिन्दचन्दाण निवेसियाणि ।  
तत्त्येव तुङ्गे विमलप्पमाणि तग्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri )

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paumacariya* is historically correct Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (1 e in circa third century A D ) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Dandakāranya Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmtek That this Rāmagiri (Ramtek) lay to the north of Dandakāranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* <sup>9</sup> On the hill of Rāmtek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paumacariya*, 40, 9

7 *Ibid* , 40, 12-13

8 *Ibid* , 40, 16

9 Act II

penance He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-linga, now called Dhumreśvara This tradition is at least seven hundred years old, for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Laksmana on the hill of Rāmtek His name occurs there in a slightly different form, viz, Dhumrākṣa<sup>10</sup> We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Dandakāranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvarī<sup>11</sup> The situation of Rāmtek thus answers to the description in the *Paumacariya* That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A D is clear from the Rddhapur plates of the Vākāṭaka dowager queen Prabhāvatīguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmīn (i e Rāmacandra)<sup>12</sup> Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it<sup>13</sup> The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmtek and no other place,<sup>14</sup> and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākāṭaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmtek<sup>15</sup> The hill of Rāmtek was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A D and it is not unlikely that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Dandakāranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य करेण चद्रहाताद्धत प्राप्य पद मुरारे । स शबुक शूद्रमुनिर्महीध्रगजेऽन धूमास इति प्रसिद्ध ॥ *Ep Ind*, Vol XXX, p 17

11 See एतानि खनु सर्वभूतरोमहर्षणान्यन्मत्तचन्द्रापदकुलसकुलगिरिगह्वराणि जनम्यानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणा दिशमभिवर्तन्ते । Act II

12 See रामगिरिस्वामिन पादमूलात् । C. I I, Vol V, p 35

13 See वन्द्यै पुमां रघुपतिर्पदराक्षित मेवलागु । V 12

14 See *Studies in Indology*, Vol I, pp 15 f

15 *Ibid*, pp 19 f

Tirthankaras on the hill of Rāmtek But there were evidently some in the vicinity of Rāmtek A huge and beautiful image of Śāntinātha about 15 ft in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmtek and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Rāmtek In the same temple are also installed the images of the Tirthankaras Pārsvanātha and Candraprabha

Rāmtek has been known as a sacred place from very early times There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Rāmtek On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nāgārjuna At Mansar, which lies in the vicinity of Rāmtek, there are remnants of a Buddhist Vihāra Its Jaina images have been mentioned above The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Bauddha and Jaina

The description of Rāmagirī in the *Paumacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Rāmgarh with Rāmagirī of Kālidāsa's *Meghadūta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Rāmgarh and, secondly, there is no evidence that Rāmgarh lay to the north of ancient Dandakāranya





## Jainism in Ancient Bengal

R C MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Ācārāṅga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lādha (i.e. Rādha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbbhabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him.<sup>1</sup> It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*latthim gahāya nāliyam*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them.<sup>2</sup>

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rādha along with Gosāla, also called Makkhalī, we get a full account in Jinadāsa's *Cūrnī* to the *Āvaśyaka Sūtra*, and the *Bhagavatī Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

---

1 S B E, XXII, p 84

2 Barua, B M, *The Ājīvikas*, p 57

journeys As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

The *Bhagavatī Sūtra*<sup>3</sup> describes in detail<sup>4</sup> how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple<sup>5</sup> by Mahāvīra at a place called Panīyabhūmī The story, put in the mouth of Mahāvīra, then proceeds *Aham Gosālenam saddhīm Panīyabhūmīe chavvāsāim viharitthā* The normal meaning of the passage is that the two lived together at Panīyabhūmī during the next six years But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvīra spent only one rainy season in Panīyabhūmī<sup>6</sup> In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Panīyabhūmīe* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative But this is admitted to be an unusual construction As according to the persistent Jaina tradition Mahāvīra led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavatī Sūtra* evidently means that Mahāvīra and Gosāla fixed their headquarters at Panīyabhūmī, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa

The question of the location of Panīyabhūmī is also beset with difficulties The *Bhagavatī Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā But this creates a difficulty The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvīra spent the rainy seasons, with the single exception of Vajjabhūmī in Lādha The commentator, Vinayaviṇaya, reconciles this discrepancy by stating that Panīyabhūmī, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvīra spent one rainy season, is in Vajjabhūmī Curiously enough, A L Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story"<sup>7</sup>, yet elsewhere he severely criticized Dr B M Barua for having located Panīyabhūmī in Vajrabhūmī on the authority of Vinayaviṇaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavatī* that Panīyabhūmī was near Kollaga which was a settlement near Nālandā"<sup>8</sup>

---

3 XV, *Sūtra* 541

4 For a summary, cf A L Basham, *The Ājīvikas*, pp 39-41

5 Barua (*op cit*, pp 17 ff) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvīra and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavatī Sūtra*

6 *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p 64)

7 Basham, *op cit*, p 46

8 *Ibid*, p 41

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavatī Sūtra*, that Paṇiyabhūmi was near Nālandā and not in Vajrabhūmi, i.e., Rādhā (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvira spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvira's visit to Rādhā. On the other hand, the visit of Mahāvira to Rādhā is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārāṅga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavatī Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvira and it is possible to argue that the vicinity of Paṇiyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr Barua was evidently of this view<sup>9</sup> when he stated, on the authority of Vinayaviṇaya, that Paṇiyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.<sup>10</sup>

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvira. Even his visit to Rādhā or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārāṅga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūṇī*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvira not only visited Rādhā but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvira and Gosāla settled down in Rādhā, Jinadāsa's reference to their visit to Rādhā in the 5th and again in the 9th year of Mahāvira's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Paṇiyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavatī Sūtra*, as interpreted above.

---

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvira (See fn 5).

10 Barua, *op cit*, p. 57.

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvīra, along with Gosāla, visited Rādhā twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Ācārāṅga Sūtra*.

Jinadāsa refers to Rādhā as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvīra as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvīra also shared the sufferings and ignominy with him. Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvīra were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādhā would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan<sup>11</sup> and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika: "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

---

11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Anga and Vanga in a good light. Sylvain Lévi observes: "For the Jainas, Anga is almost a holy land. The *Bhagavati* places Anga and Vanga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the Upāṅgas, the *Prajñāpanā*, classes Anga and Vanga in the first group of Ārya peoples whom it calls the Khettāriya." The list also includes Tāmālitṭi, i.e., the people of Tāmralipta in West Bengal (Rādhā). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.

arahants"<sup>12</sup> The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan<sup>13</sup> Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvīra when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them How far such a feeling was at work when the people of Rādha set dogs upon Mahāvīra and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan<sup>14</sup> and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvīra chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B C The Hathigumbha inscription of Khāravela<sup>15</sup> tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangarīdai or Gandarīdai and the Prasīai, mentioned by the Greek writers In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangarīdai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasīai or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

---

12 *Dhammapada Commentary*, p 400 "Evarūpa hīrottappavīrahitā arahantā nāma nahontī "

13 *Divyāvadāna*, Ed by Cowell, p 165

14 Cf fn 11

15 Line 12 *Ep Ind* , pp 80, 88

perhaps, of both Khāravela himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangarīdai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandarīdai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Asoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Asoka massacred 18,000 Ājīvikas of Pundravardhana on a single day.<sup>16</sup> It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana. In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotīvarsīya, and Pundravardhanīya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz., Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādhā), Kotīvarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B C<sup>17</sup>, but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B C and the first century A D<sup>18</sup> contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Divyāvadāna*, p 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ājīvikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf. Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, p 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c 324 to 300 B C.

18 Guérinot, *Épigraphie Jaina*, pp 36 ff, 71 ff.

of the three *sākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A D Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rādhā whose people had once been so rude to Mahāvīra. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā. Rārā is very probably Rādhā, a well-known variant of Rādhā (in Bengal), and the date is to be referred to the Kusāna era and therefore equivalent to about 150 A D <sup>19</sup>

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A D) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A D). The grant records the endowment, by a Brāhmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vata-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Nī(r)grantha-sramanācāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañca-stūpa* section (*nikāya*) of Kāsī (Vārānāsī) <sup>20</sup>. This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A D at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hiuen Tsang, who visited this region about 638 A D, describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Pundravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says "There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous" <sup>21</sup>. Referring to Samatāṭa or Lower Bengal to the east of

---

19 R D Banerji, *Pālas of Bengal*, p 72

20 *Ep Ind*, XX, pp 59 ff

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II 184

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes "It had more than 30 Buddhist monasteries There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous"<sup>22</sup> This rendering of Hiuen Tsang's statement in English by T Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated The translation of the same passages by S Beal is somewhat different and of great significance from this point of view Thus the first of the two passages is translated as follows "There are about twenty *sanghārāmas* There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate The naked Nirgranthas are the most numerous"<sup>23</sup> This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion, in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A D Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatāṭa, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A D In the *Jaina Inscriptions (Jaina Lekha Samgraha)* collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārsvanātha bearing the date 1110 Samvat It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period<sup>24</sup> It does not therefore give us any information about the condition of

---

22 *Ibid*, 187

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II 195 The same difference occurs in the translation of the other passage also

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918)



Jainism in Bengal It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A D

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A D As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A D, it is not unreasonable to connect the two events In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked)

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period



## On Samlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATIA

**S**AMLEKHANĀ or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmanism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *samlekhanā* or suspension of food and drink till death<sup>1</sup>. It is misery in excelsis to

---

1 *Tattvārthabhāṣya*, VII 17

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsā*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own? The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *samlekhanā*, desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *samlekhanā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmanical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmanical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taporīham āyuh*) <sup>2</sup>

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*<sup>3</sup>, the Aṭṭhakathā on the Pāli Vinaya Pīṭaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *fait accompli*. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers begging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows

*Yassa pana mahā-ābādhō cirānubaddho, bhikkhū upatthahantā kīlamanti jgucchanti "kadā nu kho gilānato muñcissāmā" ti attiyanti. Sa ce so "ayam attabhāvo patijaggīyamāno pi na titṭhati, bhikkhū ca kīlamanti" ti āhāram upacchīdati, bhesajjam na sevati vattati. Yo pana "ayam rogo kharo, āyusamkhārā na titṭhanti, ayam ca me vīsesādhigamo hatthapatto viya dīssati" ti upacchīdati vattati yeva. Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanam nāma papañco, "kammaṭṭhānameva anuyuñjissāmi" ti kammaṭṭhānasīsa upacchīdantassa vattati.*

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the

2 *Mālatīmādhava*, I 7

3 Pp 463-4, Nālandā Edition

injustice of his actions And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor The old principle of *Samlekhanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international



## **Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow**

**R C SHARMA**

**T**HE sculptural wealth excavated by Dr Fuhrer at the site of Kankālī mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kusāna and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No J 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kuṣāna sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

equally good in comparison with those of the other sects And there are obvious reasons for that

With the downfall of the Kusāna empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life The traditions of art, which were imported by the Kuṣānas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised The images now refused to burden themselves with too many ornaments The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression " He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tirthankaras through penances and renunciation of worldly pleasures The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids A slight smiling expression on the face of the Kusāna figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well The body which had already started leaving surface of the material in the Kusāna period now became more round This was, of course, suggestive of fullness and firm determination The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kusāna age appeared now only rarely The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Purusa-Lakṣanas*) The simple halo of the Kusāna period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism

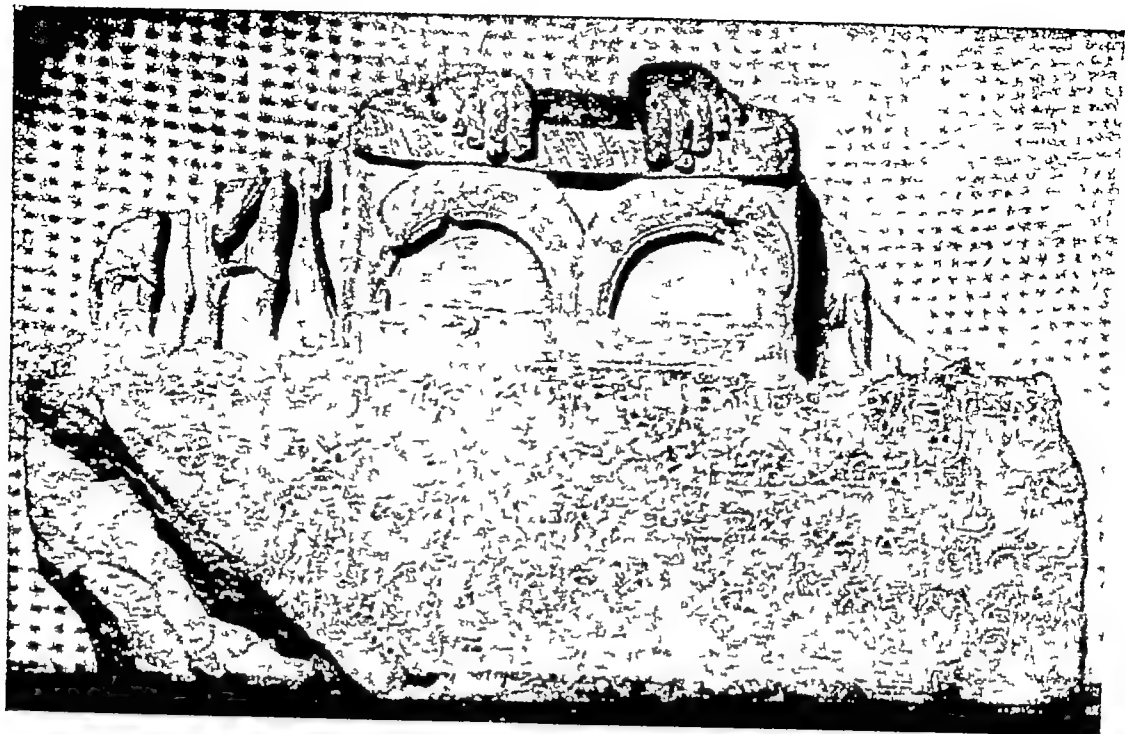


Fig 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvīra dated S 299  
(No J 2, State Museum, Lucknow)



Detail of the inscription giving date on Fig 1 (Page 144)





Fig 2 Jain Image from Mathura 139, State Museum, Lucknow )

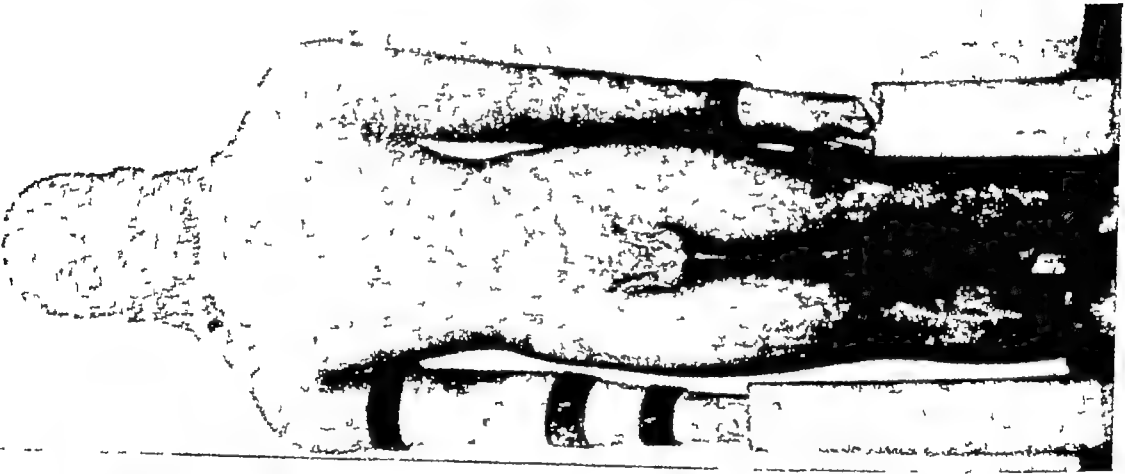


Fig 3 Colossal Jain Image from Mathura (No. 107, State Museum, Lucknow)

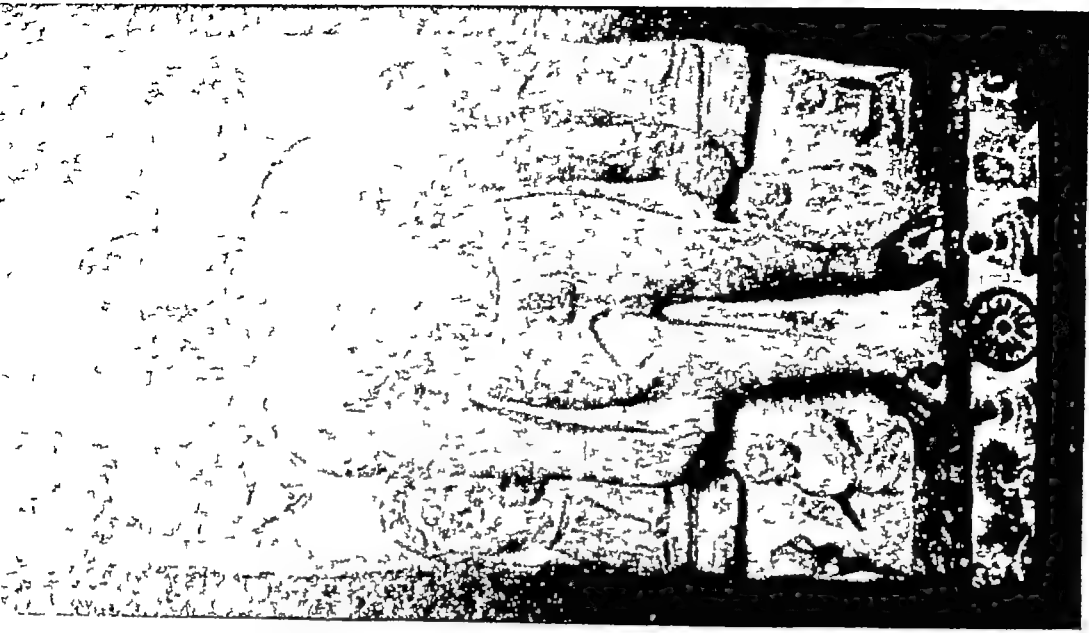


Fig 4 Tirthankara Image (No J 121, State Museum, Lucknow)



Fig 5 Jain Image from  
Laharpur (No O 181, State  
Museum, Lucknow)



Fig 6 Jain Image (J 119,  
State Museum, Lucknow)



Fig 7 Jain Image from Mathura (No J 1  
State Museum, Lucknow)

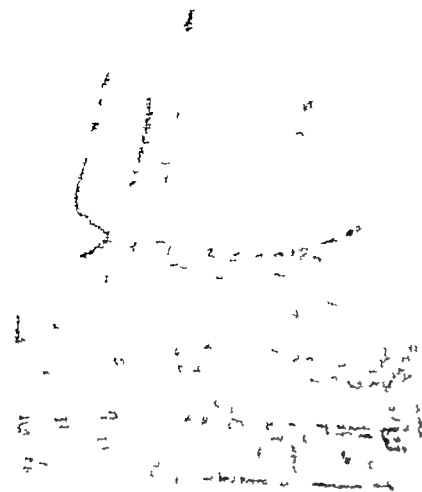


Image of Varddhamāna,  
from a thura, d G E 113 (No J  
3 State Museum, Lucknow),



Fig 9 Part of a Parikara, Jaina  
Image (No J 89, State Museum,  
Lucknow)



Fig 10 Jaina Image (No 48 184  
State Museum, Lucknow)



**Fig 11 Jaina  
Image (No  
49 199, State  
Museum,  
Lucknow)**

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kusāna ideals

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity

‘आजानुलम्बवाहु श्रीवत्साङ्ग प्रशान्तमूर्तिश्च ।  
दिग्वासास्तरुणो रूपवाश्च कायोऽर्हता देवः ॥’

(*Bṛhatsamhitā*, Adhyaya 58, v 45, as quoted by B C Bhattacharya in the *Jaina Iconography*, p 27, f n 2) The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*uśnīsa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e g, earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*danḍa* or *kāyotsarga*).

So far as the question of identification of various Tirthankaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*). Only the images of Supārśvanātha and Pārśvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Supārśvanātha images have five and the Pārśvanātha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Rṣabhanātha, the first Tirthankara, with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kusāna period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tirthankaras has been represented by

a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

*Lucknow Museum (L M), no J 2 (Fig 1)*

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthankara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Bühler (*Epigraphic Discoveries at Mathura, J R A S*, 1896, pp 578-581, *The Academy*, Vol 49, 2nd May, 1896, pp 367-368, and *W Z K M*, Vol X, 1896, pp 172-174), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R D Banarjee published it in *Ind Ant*, Vol XXXVII, 1908, p 34. He reads the inscription as follows :

१. नम सर्व शीघनम् आराहान महाराजस्य राजतिराजस्य सवच्छर सते (हु)
२. २००, ९०, ९, इमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीरस्य प्रतिम [॥]
- ३ .. स्य ओखारिकाये विदु उस्तिकाये च ओखाये त्वाविका मनीनिय
४. ...शौरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो .
५. देवकुल च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the year two hundred . 299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day the daughter of Okhārīkā and the lay sister of Ujhatīkā and Okhā . and by Śīrikā and Śivadīnā (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvira was set up in the temple of Arhats and a temple." He comes to the following conclusion -

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321-299 = 22 B C and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B C This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kusāna inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kusāna period based on this inscription cannot be regarded as valid " (p 41)

Sten Konow while contributing a paper for the K B Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262-268 discussed this inscription Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N G Majumdar at Charsadda and also published by him in the *Epigraphia Indica* Vol 24, 1937, pp 8-10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299) (S Konow, Charsadda Kharoshthi Inscription of the year 303, *Acta Or*, Vol XX, 1948, pp 107-119) But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniska in several papers He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B C to 1st century A D These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A D, the Śaka era and the Kaniska era

The views of Professor Konow have been severely criticised by J E Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period* Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals, " (*Ibid*, p 16) On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras " (pp 16-17)

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniska and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniska's accession to the throne" (p 57)

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows

“ On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question

“ The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems ” (*Ibid*, p 58) In a footnote No 214, she has also tried to take Luders' support

Now let us carefully examine this theory In her own words “ The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape ५ In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following For 100 an “ a ” written, for 200, an ‘ ā ’ (this is an ‘ a ’ plus a horizontal line to the left of the character) ” As the sign of 200 for Kusāna inscriptions has not been given by Buhler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins She views that had it been ‘ ā ’ then the letter would have corresponded to the similar ‘ ā ’s appearing in ‘ ārahattanam ’ in line 1, ‘ ārahāto ’ in line 2 and ārahātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of ‘ a ’

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones

1 She has given the shape of letter ‘ a ’ as ५ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character The close up view of the inscription (Fig 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning

2 Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kusāna era The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A D We do not notice the formation of the letter ‘ a ’ with such a big horizontal stroke in any of these slabs

3 According to the learned scholar sign of 200 of Kusāna period is not known But why should we hesitate in accepting this sign (‘ a ’ with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i e, ‘ a ’ with a stroke in middle or bottom of the character

Luckily G H Ojha has come to our refuge He has given the sign of 200 as ‘ a ’ with a horizontal mark on the left top of the

character This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A D (*Prācīna Lipimālā*, Pl LXXIV)

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds I quite agree with the following remark of Dr Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p 20) But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also These grounds must, of course, not go against the available facts

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i e, stylistic grounds On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kusāna and the Gupta era Fleshy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage Besides, following Dr V Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to  $299 - 57 = 242$  A D 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B C 57 On this supposition the date would be equivalent to A D 242, which is quite possible' (V Smith, *J R A S*, 1903, p 38) This date falls in the period of disruption of Kusāna empire after the death of Vasudeva (176 A D)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king Dr Lohuizen rightly remarks that during the Kusāna period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p 57) But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaniska era The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kusānas could not proclaim their



sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātīrāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 6". It came from Kankāli mound, Mathura.

J 139 Bust of a Tirthankara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i.e., in the beginning of the 4th century A.D., when the Kusāna traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2' 4½" x 2' 1", its provenance is Mathura (Fig 2).

O 72 This standing nude image of a Tirthankara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kusāna period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p. 13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand, and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kusāna art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kusāna period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tirthankara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders. It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent. This tradition continued even in the later periods.

The material is red sand stone and it measures 11'8"×4'10". This was acquired in the Museum from the Public Library at Allahabad but probably it originally belonged to Mathura (Fig 3)

- J 121 The Tīrthankara is standing in meditation in Kāyotsarga pose. He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes. The halo represents only full blown lotus. On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object. I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha. To the left of the Jina stands a defaced attendant. Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint. The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward. There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation. The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands. Their hair arrangement which shows Jūdā tied in the middle is a typical Gupta feature. The sculpture has been assigned in the label to the Kusāna period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A.D. The material is red sand stone and it measures 1' 11½"×10½". It probably came from Mathura (Fig 4)

- O 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest. The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head. This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border. Two flying Vidyādhara are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image. The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries. The chowri of the attendant of the right side is, however, missing. These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kusāna period. The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped. The serene contemplation which is expressed on the face of other images, e.g., J 104, is not met

with here On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A D

The material is red sand stone and it measures 4' 7" x 2' 11" It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kusāna and the Gupta periods (Fig 5)

- J 119 Headless image of a Tirthankara in meditation on a lion throne He is attended by two fly-whisk bearers on both sides The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken The sculpture can safely be dated in the fifth century A D The material is red sand stone and it measures 2' 5" x 1' 2½", probably it came from Mathura (Fig 6)
- J 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art The Jina is seated in meditation The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil) Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmandala' The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present

The material is red sand stone and it measures 15' 2" x 3'  
It came from Kankālī mound, Mathura (Fig 7)

- J 118 Image of a Tirthankara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne He wears the usual symbol of Śrivatsa on his chest The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland The lions on the throne sit with their backs turned towards each other The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration The material is red sand stone and it measures 3' x 1' 9"

The provenance is Mathura

- J 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A D referring to the installation of an image of Pārśva-nātha (*The Classical Age*, p 409) The present image represents a headless Tirthankara seated in meditation on a lion throne He wears the usual Śrivatsa mark on his chest In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A D Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol II, p 210, No XXXIX, reads and translates it as follows

१—सिद्धम् । परमभट्टारकमाहाराजाधिराजश्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यसं (१०० १०) ३  
क न्तमा (दि) स २० अस्या पू(र्व्वाया) कोट्टियागणा

२—द्विधाधरी(तो) शाखातो दलिलचाय्यप्रज्ञपिताये शामाढ्याये भट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-  
पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुटुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

specified as) above an image was set up by Śāmādhya (Śyāmādhya), daughter of Bhattabhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamittrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācāyya (Datilācārya) out of Kottiya gana (and) the Vidyādhari Śākhā "

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church

The material is red sand stone and it measures 3' 8" x 2' 6". Its find spot is Kankālī mound, Mathura (Fig 8)

- J 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern (For further details and specially iconography of Balarāma fig pl see V S Agrawal's article in the *Jaina Ant*, Vol VIII, No II, p 48)

The material is red sand stone measuring 1' 2½" x 1' 2½" Its exact locality is not known but it probably came from Mathura (Fig 9)

- J 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a stūpa, as suggested by Smith (*The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura, A S I*, Vol XX, p 28, Pl XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern This has got eight rosettes at regular intervals Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella At present this umbrella has been installed over two Tirthankara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum The material is red sand stone and it measures 4' 10" in diameter It was found from the Jail mound at Mathura

(It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location.)

- 48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation He has curly hair and elongated ears His right hand is damaged and the lower portion detached The mark of Śrīvatsa is also not visible at present The museum records identify the deity as Mahāvira but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification The sculpture may be assigned to the late 6th century A D

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2' x 10½" It was acquired from Rājaghāṭa, Vārāṇasī (Fig 10)

- 49-199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose The pedestal represents his *Lāñchana*, i.e., elephants who are standing face to face Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped *Tilaka*? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line On the whole the image has been crudely modelled It may be assigned to the late 6th or early 7th century A D The material is buff-coloured sand stone and it measures 3' x 10" It was acquired from Vārāṇasī (Fig 11)

The Museum possesses some fine Tirthankara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above I do not deem it necessary to describe them \*

---

\* Photos by Shri P C Little

## Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B N PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on āyagapatas or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina *stūpa* recovered from the famous Kankālī Tilā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Tilā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Śunga dynasty, as is evident from an inscription<sup>1</sup> written in the Śunga type of the ancient Brāhmī. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record<sup>2</sup> dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *śrāvakas* and *śrāvikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian

---

1 H Luders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed by K L Janert, p 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Śunga dynasty.

2 Ibid, No 23, p 53

era<sup>3</sup>, and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kālakācārya<sup>4</sup>, the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Śakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

Mathurā, known as Saurīpura or Sūryapura to the Jainas<sup>5</sup> seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, i.e., from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Āmohinī Tablet<sup>6</sup> is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kankālī Tīlā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā<sup>7</sup>—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *ganas* with their different *kulas* and *sākhās* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusāna period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra*. The three prominent *ganas*—being Koṭṭika<sup>8</sup>, Vārana<sup>9</sup> or Cārana and Arya-Uddehikiya<sup>10</sup>. Another one *Vāsavadiya* is implied with reference to its *kula* mentioned in a record<sup>11</sup>. The different *kulas* associated with the Koṭṭika *gana* were Brahmadāsika, Thāniya, Vacāliya and Prabāhaka (Praśnavāhanaka) with their corresponding *sākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmīā. The heads of the Aryavairī were Āryya Pusīla (Ārya Pusyala) and Vrhataṭvācaka Jayamitra in the years 12 and 20<sup>12</sup> respectively of

3 Dr Bhandarkar Volume, p. 288

4 *Vikrama Adventures*, Introduction

5 *SBE*, XLV, p. 112

6 *EI*, II, p. 204, No. 20

7 Luders' *List of Inscriptions*, Nos. 48, 29, 43

8 *Ibid.*, Nos. 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33

9 *Ibid.*, Nos. 18, 34, 37

10 *Ibid.*, No. 21, *IA*, III, p. 105, No. 23

11 *EI*, I, p. 282, No. 2

12 *EI*, II, p. 203, No. 18, *EI*, I, p. 383, No. 4



the Kusāna era The Kottika *gana*, according to the *Kālpasūtra*<sup>13</sup>, was founded by Susthita and Supratibuddha, surnamed Kautika and Kākandaka It was divided into Ucenāgarī, Vidyādhari, Vajrī and Mādhyamika *śākhās* and Brahmaḷiptaka, Vatsaliya, Vanīya and Praśnavāhanaka *kulas* This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113<sup>14</sup> of the Gupta era It refers to the setting up of an image by Śyāmādhya under instructions from Datilācārya of the Kottiya *gana* and Vidyādhari *śākhā*

The head of the Cārana or Vārana *gana* of the *Kālpasūtra* was Āryadatta in the year 29<sup>15</sup> and a little more than twenty years later its great preacher was Dinārya This school was divided into four *śākhās* and seven *kulas* The *gana* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kālpasūtra* A good many *śākhās* and *kulas* of this *gana* or school are noticed in the Kusāna records as, for example, Pusyamitrika, Āryacetaya, Kāmajāsika, Petivāmika and Arahattiya Some *kulas* are, however, left out

The Arya-Uddehikiya *gana* with its Nāgabhūtiya *kula* identified with Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gana* had Buddhaśrī as its head in the year 7<sup>16</sup> and Devadatta in the year 90<sup>17</sup> of the Kusāna era This *gana* was founded by Ārya Rohana of the Kāsyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *śākhās* out of which only two *kulas* are mentioned in records

The Mehika *kula* of the Vāsavadiya *gana* was founded by Kāmarāhi of the Kundala *gotra* It is mentioned in a record of the year 15<sup>18</sup>

These *ganas* or schools with the different *kulas*, *śākhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā Out of the records of dedications of statues of Jaina

13 SBE, VIII, p 231

14 EI, II, p 210

15 EI, II, p 206, No 26, Ibid, No 36 For the division of this *gana* into *kulas* and *śākhās*—see *Kālpasūtra*, VIII, p 320 For a study of the Jaina *ganas* see also Bühler *The Indian Sect of the Jainas*

16 EI, I, p 391, No 19

17 IA, XXXIII, p 105, No 23

18 EI, I, p 282, No 2

Tirthamkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvīra, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntinātha, Sāmbhavanātha, Rsabhanātha and Munisuvrata. The statue of Vardhamāna was set up for the Koṭṭiya *gana* and the Brahmadāsika *kula* in the year 5<sup>19</sup>, and for the Sthānīya *kula* of the same *gana* in the years 20 and 35<sup>20</sup>. The three statues of Vardhamāna were meant for the Vārana *gana* and Petivāmika and Pusyamitrika *kulas* in the year 22, 29 and 50<sup>21</sup>. The donors were mostly pious female devotees. The same *ganas* were also associated with the setting up of statues of other Tirthamkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Rsabha in the year 60, and earlier in 49<sup>22</sup> she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecrated at the instance of the preacher (Vācaka) Āryadeva of the Koṭṭiya *gana*.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapaṭas*) and pillars. Jainas, no doubt, consecrated images of their Tirthankaras—the earliest instance being that of the image of Rsabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravela of Kalinga<sup>23</sup>. Kauṭilya also refers<sup>24</sup> to the images of Jaina gods—Jayanta, Vaijayanta, Aparājita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twenty-four Tirthankaras in the Kuṣāna period. That of Pārsvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhakāra*) and perfumers (*gāndhika*)<sup>25</sup>. Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 *EI*, I, p. 381, No. 1

20 *Ibid.*, p. 305, No. 27, p. 386, No. 7

21 *Ibid.*, p. 391, No. 20, p. 385, No. 6, Vol. II, p. 206, No. 36

22 *EI*, II, p. 204, No. 20

23 Luders' *List*, No. 1345

24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p. 37.

25 Luders' *List*, Nos. 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102

dedications It seems that caste factor did not figure in the Jainā religious order We hear of saint Harikeśin Bala hailing from a Cāndāla family<sup>26</sup> Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaisālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasabhā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpata*) in the Arhat temple of the Nīganthas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*ganikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Ādā Lonasobhikā<sup>27</sup>, together with some of her relatives, for the worship of the Arhats

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapatas*)<sup>28</sup> with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *triśūlas* and sacred symbols One tablet gives an interesting view of a Jainā stūpa enclosed in a railing with a gateway (*torana*) These *āyagapatas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings The Jainas also raised stūpas over the ashes of a chief or religious leader

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families The Tirthankaras enjoyed the respect and adoration of all the schools Among the preachers whose names appear in more than one record are—Ārya Baladina, Ārya-Deva, Ārya-Kseraka, Mihila and Nāgadatta

The role of women as nuns (*sisyini*) or lay devotees (*śraddhācarī*) was fairly important The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm They created endowments There are many references to Jaina nuns The heads of schools had female disciples receiving religious instructions Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Āmohinī of the Ksatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Sanghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā<sup>29</sup> contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion There is no reference to a female preacher in the records

26 *Uttarādhyayana Sūtra*, 12 1

27 Lüders' *List*, No 102

28 *EI*, II, p 190, No 2, p 202, No 5, *EI*, II, p 396, No 23

29 Lüders' *List*, Nos 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B C there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharikā and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dīmītra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankālī Tīlā, supposed to represent the site of some Jaina establishment<sup>30</sup> also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā<sup>31</sup>. It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period. In fact the Kankālī Tīlā, symbolising the Jaina monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

---

30 See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl LXII, cf Janert, *op cit*, p 41

31 Lüders' *List*, Nos 48, 29, 43



## Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

THE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jains. In the *Jñātādharmakathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Pundarikagiri.<sup>1</sup> In later Jaina literature, this place is

---

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified Pundarikagiri with modern Śatruñjaya (p 111 A).



glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Pundarikasvāmī and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under

(१) श्रीमद्युगादिदेवत्वं पुंडरीकस्य च क्रमौ ।  
 ध्यात्वा शत्रुंजये शुद्धयन् सल्लेखाभ्यान्सयमै ॥ १ ॥  
 श्रीसंगमसिद्धमुनिर्विद्याव(ः)कुल्लभत्तल्लमृगाक. ।  
 दिवसैश्चतुर्भिर्रधिक मासमुपोष्याचलितवत्त्व. ॥ २ ॥  
 वर्षे सहस्रे षष्ठ्या चतुरन्वितयाधिके दिवसगच्छत् ।  
 (ः)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयायां ॥ ३ ॥  
 अम्मेयक शुभं तस्य श्रेष्ठिरोर्वेयकात्मजः ।  
 पुंडरीकप्रदासगि चैत्यमेतदधीकृत् ॥ ४ ॥ चतुर्भि कलापकं ॥

According to the inscription, Muni Sangamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula<sup>5</sup>, meditated on mount Śatruñjaya, before Yugādideva (Ādinātha) and Pundarika. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgaśīrṣa, in V S 1064 Śreṣṭhī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Sangamasiddha is probably the grand-teacher of Pādaliṭṭa, the author of *Nirvāṇakalīkā* <sup>6</sup>

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruñjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i.e. a śrāvaka, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture ?) of Śreṣṭhī Nārāyaṇa.

5 One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks

6 Compare the colophon of *Nirvāṇakalīkā*, wrongly ascribed to the first Pādaliṭṭa, who is said to have flourished in c. 2nd century A.D. But Dr U P Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, f. n 6, pointed out that *Nirvāṇakalīkā* was a work of c. eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyana in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lalita*-posture, i e, with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādhara*s.

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows

(२) श्रीजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वात्स्य  
श्रे नारायणस्य मूर्तिं [ ] निवेसि(शि)ता सिद्ध-वीराभ्या सं० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyana, the younger brother of Jaganāga, and father of Kapardi, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (i e 1075 A D).

Fig 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardīnī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghantā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Sarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved



in the National Museum, New Delhi The sculpture must be assigned to a period c 1000-1050 A D

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *odhanī* covering the head and the back

The inscription on the pedestal reads as follows

(३) नवत् १३७१ वर्ष माहसुदि १४ सोमे श्रीमद्रूक्मेश्वरे वसुगोत्रीय सा०सत्पणपुत्र  
सा०आजडतनय सा०गोसल भा०गुणमतकुक्षिसंभवेन संवपति सा०आद्यावरानुजेन सा०द्रुणसिंहायनेन  
मधवतिसाधुदेसलेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहजपाल सा०सामंत सा०ममरा सा०सागणप्रमुखकुटुम्ब-  
समुदायोपेनेन निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्ति कारिता ।

यावद् व्योम्नि चन्द्रार्कौ यावद् मेरुमहीधर ।

तावत् श्रीसच्चिकामूर्ति ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Samghapati Sādu Desala, the elder brother of Lunasimha, and younger brother of Āsādhara He was son of Ājada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukeśa lineage He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhanapāla, Sāmanta, and Sāngana, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V S. (= 1314 A D )

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan The Ukesa lineage is named after this ancient town which was known as Ukesa or Upakesa-pura The Oswāla banīās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahīsamardīnī

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gugān This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V S 1371, the various shrines at Śatruñjaya A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhīnandana-jinoddhāra-prabandha*

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand

The dress and ornaments of both the figures deserve notice

Desala, referred to in the inscription on fig 3 above, is the father of this Samarasimha The inscription on fig 4 runs as follows .

(४) सवत् १४१४ वर्षे वैशाखसु० १० गुरौ सधपति-देगलसुतसमरा तत्पत्नीगुमा सा०-  
सालिग-सा०सजन-सिंहाभ्या कारित प्रतिष्ठित श्रीकृष्णरिशिष्यै म०देवगुप्तसुरिभि । शुभ भवतु ॥

Fig 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yaksa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yaksi Ambikā sitting in the *lalita*-posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c tenth century A D or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt Śatruñjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Anandji Kalyānji's Pedhi, Ahmedabad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V S 1207 to c 1405 A D are noted below.

Inscription no 5 is on a metal image in Shrine No 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tunk. The inscription reads as under:

(५) श्री सिद्धहेमकुमार सं० ४ वैशाख० २ गुरौ मीमपल्लीसत्क(गच्छ) व्यव०हरिश्चंद्र-  
भार्यागुणदेविश्रेयोर्थे श्रीगतिनाथद्विज कारित ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevī, wife of merchant Hariscandra belonging to the Bhīmapallī-gaccha. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaisākha in the year 4 of the *Siddha-Hema-Kumāra Samvat*.

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Punyaviṣaya and published by him in the *Jama Satya Prakāśa*, Vol VIII, No 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259-261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the Siddha-Hema-Kumāra Era.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era). One is *Siddharāja Jayasīma*, the second is Ācārya *Hemacandra* and the third is king *Kumārāpala* of Anahillapura-Pāṭan. The era seems to have started with the death of

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6171) composed in V S 1207-8, mentions this era in the following way while explaining सवत् = वर्ष.— “यथा विजयसवत्, सिद्धहेमकुमारसवत् ।”

The metal image should thus date from V S 1203 No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era

Inscription No 6, from Shrine No 280, reads as follows

(६) स० १२२८ ज्येष्ठशुदि १० शुनौ श्रीदेवनदकीयगच्छे पण्डेदेन पितुः पान्[१त्त्य]  
श्रेयसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pahudeva of the *Devanandakīyagaccha*<sup>7</sup>, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyestha, in V S 1228, for the spiritual merit of his father Pāla.

Inscription No 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers The inscription reads as follows

(७) सवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीधनुक्के श्रीवायटीयगच्छे प०आसचंद्र-पदमयो.  
शिष्य प०यशोवर्द्धनस्य मूर्ति. कारापिता भ्रातृपुत्र प०पद्मचंद्रेण । मंगल महाश्री । चिन्हं नंदतु ॥

According to this inscription, this image of Pandita Yaśovardhana, disciple of Pandita Āsacandra and Padama of Vāyāṭīya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e. the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V S 1273

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V S 1194) of *Pramānāntarbhāva*, at Jesalmere The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of *Hārījya-gaccha*, cf., *Jaina-Pustaka-Prasasti-Samgraha*, p 104



Fig 1 Image of Pundarikasvāmī, Śatruñjaya (d V S 1064)



Fig 2 Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruñjaya (d V S 1131)



Image of Mahiṣamardini, Śatruñjaya  
(dated V S 1371)



Fig 4 Sculpture representing Minister  
Samarasimha and his wife (d. V S 1414)

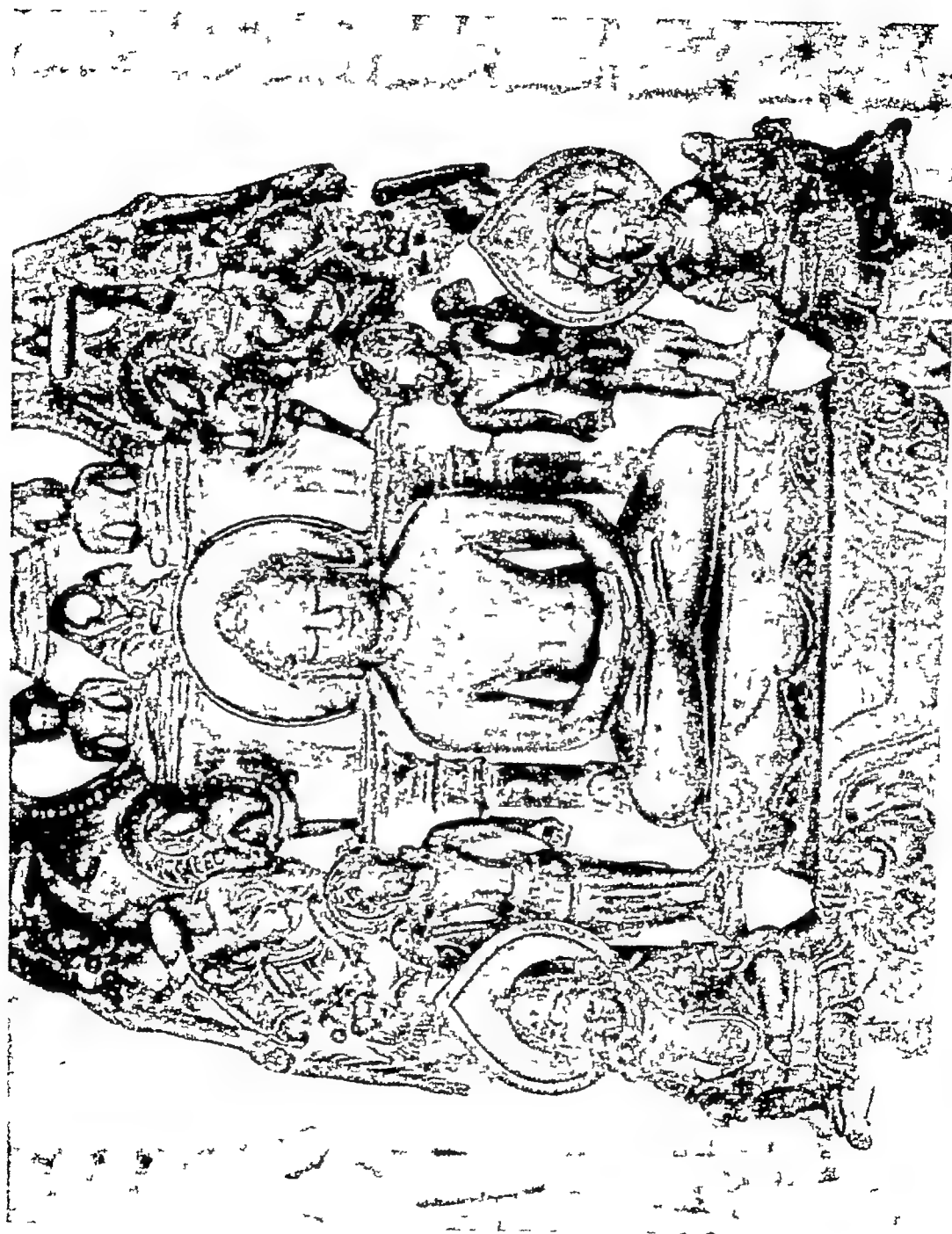


Fig 5 Jain Metal Sculpture, Śatruñjaya



Inscription No 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows

(८) स० १३१३ वर्षे फागणसुदि ७ पादग्रामे मह० . . सुत महं प्रभासस्य मूर्तिः  
सुतनगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of , was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V S 1313

Inscription No 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No 701 (Old No 626). This was read as follows

(९) स० १३४२ माघशुदि ८ शुके श्रीनागद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणा मूर्तिः पं०रामचन्द्रेण  
स्वगुरुश्रेयसे इय मूर्ति कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)मद्रसूरिमि. । चद्रार्क यावत् नटता ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Gunasenasūri of Nāgendragaccha was caused to be made by Pt Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V S 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri

Inscription No 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under

(१०) संवत् १४०५ वर्षे मार्गवदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री [म]ह०  
मालदेवसुत मह०सागणेन स्वमातृवायीहीरनश्रेयसे श्रीअजितनाथविं कारित ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by minister Sāngana, son of minister Māladeva, resident of Posinānā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hīrana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V S 1405





## The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A N UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A D 779) is an important Prākṛit Campū, having a distinctive position in Indian literature. The Prākṛit text is critically edited by me and lately published in the Singhī Jaina Series, No 45, Bhāratiya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms P (No 154 of 1881-82) was secured for the Collection of Mss of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H D VELANKAR *Jinaratnakośa*, Poona 1944, p 94, gives reference to KIELHORN III, *A List of the third Collection of 1881-1882*. Dr P K GODE kindly informed me that the entry regarding Ms No 154 of 1881-82 stands thus, p 207. "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākṛit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, ślokaś 10,000, No 154 of 1881-82")

In the *Jaina Granthāvalī* (published by Śrī Jaina Śvetāmbara Conference, Bombay 1909 p 222) there are references to the Prākṛit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabha, the sources of the information being the *Bṛhattippanikā* and the Deccan College Lists. The Ms of the former in the Deccan

College (Kantivijaya?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P. PETERSON from the *Śāntināthacarita* of Devacandra (A Fifth Report of operation in search of Sanskrit Mss in the Bombay Circle, Bombay 1896, p. 73).

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākṛit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c. middle of the 13th century A.D.) was edited by MUNI CHATURVIJAYA from three Mss and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916). A revised edition of this work is lately published along with the Prākṛit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākṛit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms which correspond to the following passages in my edition: p. 282, l. 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vamdāmi savva-siddhe* to [pani] *vayāmi*), p. 173, l. 31 to p. 174 l. 6, p. 1, l. 2 to l. 8, and p. 3, l. 14 to p. 4, l. 14. A bare outline of the story is indicated, and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharṣi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kāvyamīmāṃsā* of Rājaśekhara ed. by C. D. DALAL and R. A. SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No. 1, Baroda 1916, p. 124 of the Re-issue, Baroda 1924, pp. 204-5, 3rd ed., Baroda 1934), and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms P and corresponding to our text, p. 3, l. 18 to p. 4, l. 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N. PREMI *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro p. 2, A. N. UPADHYE *Annals of the BORI*, XVI, 1-11, p. 62, also the *Varāṅgacarita*, Bombay 1938, Intro pp. 9-10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri' (Separately issued, pp. 1-23, in the *Jaina Sāhitya Samsodhaka Granthamālā*, Poona). It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A.D. 529, assigned to him, Siddharṣi's (A.D. 906) reference to him as *me dharmaprabodhakaro*

*guruḥ* and consequent conclusion of H JACOBI that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharsī JINAVIJAYA shows that Gargarsī was the *guru* of Siddharsī and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p 4, l 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A D 778. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p 282, l 6 to l 20) from the Ms P, and assigns Haribhadra to A D 700-770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntaraksita, Dharmottara, Mallavādi and Śamkara are indicated.

The *Brhattippaṇkā* is an old list of Jaina works prepared in Samvat 1440, i.e., A D 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss-collections at Pattan, Cambay and Broach etc (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthāvalī*, noted above. It is published (based on the Mss, three to four hundred years old, belonging to the Collection of Srī Kāntivijayajī Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Samśodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp 1-16, see also *Ibidem* I, 4, pp 157-58). Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p 10) stand thus -

३२०. कुवलयमाला प्रा. सु० [सं० (१)] ८३९ वर्ष उद्द्योतन सूर्या १३०००।

३२१. कुवलयमाला सु० रत्नप्रमद्रीया ३८९८।

A *Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer*, compiled by C D DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L B GANDHI was published in 1923 (G O S, No XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms of the *Kuvalayamālā* in this manner (p 27).

२२९. कुवलयमाला of दक्षिणभद्र (उज्जयिणी) सुरि 254 leaves 23x2½ Col  
इति कुवलयमाला नाम सकीर्ण कथा सप्त ११३९ दातु (आतु) वदि १ रविदिने  
लिखितमिद पुस्तकम्।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp 42-43) Pt GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A D 1103). He read the name of the author as Dakkhinnaimdasūri. Pt GANDHI reads *imdhā* for *imda*. Prabhācandra (A D 1277) reads the name Dāksinyacandra. That only shows how the original reading Dakkhinnaimdha was not correctly understood.)

H JACOB completed his edition of Haribhadra's *Samarāiccakahā*, Vol I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No 169, Calcutta 1926), and in his Introduction (pp 11 & 111), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c A D 750) as proposed by MUNI JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A D

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Samsodhaka* III, 2, pp 169-94, Poona Sam 1983, 1 e, A D 1927, also *Vasantarajata Smarakagrantha*, Ahmedabad 1927, its English summary by A S GOPANI in *Bhāratiya Vidyā* II, 1, Bombay 1940) Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taramgavañ* of Pādalipta and *Samarāiccakahā* of Haribhadra are introduced in details The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of MUNI JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Baroda) and Poona, especially the Prasasti portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāna, Pavvaiyā, Jābālipura, Gupta etc (A M GHATGE *Narrative Literature in Jaina Māhārāstrī*, *Annals of the BORI*, XVI, 1-11, p 34, N C MEHTA *Jaina Record on Toramāna, J of the Bihar & O R S* XIX, 1928, and Toramāna visayaka Jaina ullekha, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp 1-6, Arrah 1953)

Pt L B GANDHI edited three Apabhramsa works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G O S (*Apabhramsa Kāvyaṭrayī*, G O S, XXXVII, Baroda 1927) As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the Apabhramsa language He explains incidentally the background of Prākṛit, its relation with Sanskrit and the nature of Ardhamāgadhī In the context of the discussion about Desibhāsās, he has introduced in details the Prākṛit *Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below [p 89, f n] p 282, l 19 to p 283 l 6, [p 90, f n] p 282, ll 4 to 18, [pp 91-94] p 152, l 21 to p 153, l 12, [p 91, f n] p 4, ll 11-14, p 281, ll 22-25, p 281, l 26 to p 282, l 3, [pp 97-98]

p 71, ll 1-8, [pp 104-7] p 151, l 18 to p 152, l 17, [pp 108-9], p 55, ll 10-21, [p 109] p 63, ll 18-25, [p 110] p 47, l 6, [p *Ibid*] 59, l 5 He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there It is he who published, beside the *praśasti* verses (already published by Muni CHATURVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms of the *Kuvalayamālā* Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A N UPADHYE Paisācī Language and Literature, *Annals of the B O R I*, XXI, 1-11, pp 1-37), and A MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal of the R A S*, 1943, pp 217 f) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt GANDHI's Introduction noted above In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin of the S O A S*, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p 71, ll 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes He contriouted his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamālā* Kahā, Nos I and II' (*Bulletin of the S O A S*, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950) In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p 63, ll 16-26, p 47, l 6, p 59, l 5) and specimens of Desibhāsās His linguistic notes are interesting In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramsa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p 55, ll 10-21, p 151, l 18 to p 152, l 17 This is prefaced with a few general remarks on the author etc and concluded with an excursus on the Jaina Kathā

Lately, F B J KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the *Kuvalayamālā*' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the to the printed text, p 71 ll 10-26) It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text He has given a block-print of the page from the Ms P containing that passage

## Jainism In Jayantabhaṭṭa's Āgamaḍambara

ANANTALAL THAKUR

THE *Āgamaḍambara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākṛit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhaṭṭa who flourished in the ninth century A D and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse

राजा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दे बन्धने विनिहितोऽहम् ।  
ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा गमिता ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamaḍambara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śankaravarman (885–902 A D ) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhaṭṭa Jayanta was of much help to him in this. Śankaravarman's royal epithet as *Varnāśrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhaṭṭa Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas. The royal proclamation in the *Āgamaḍambara* attests this.

येऽन्नानादिन्नगल्गहपत्तिना नानागमाः साधव-  
 स्ते निष्ठन्तु यथास्थिताः स्वसमयाविष्टाश्चरन्त क्रियाः ।  
 ये तु प्रस्तुतधर्मविप्लवकृतः पापान्तपोऽपायिन-  
 स्ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्युनिव ध्मापति ॥ III 1

In the *Āgamadambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaiṣnavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformatory and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse

एक शिवः पशुपतिः कपिलोऽयं विष्णुः  
 सकर्षणो जिनमुनिः सुगतो मनुर्वा ।  
 सज्ञा परं पृथगिमास्त्रनवोऽपि काम-  
 मव्याकृते तु परमात्मनि नान्ति भेदः ॥ IV 57

Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदै-  
 रादिभ्यमाना बहवोऽभ्युपाया ।  
 एकत्र ते श्रेयसि सपतन्ति  
 सिन्धौ प्रवाहा इव चाहर्षया ॥ IV 54

The above strengthens the belief that Śankaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court.

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *praveśaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṃsaka named Sankarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinaraksita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Sankarsana now comes to Jinaraksita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*) Sankarsana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism

न हिंसा नासत्य न गृहवनवासव्यसनिता  
न सक्तिर्ज्यापारे कचिदपि भवानन्तरफले ।  
तपश्चैद तीव्र व्रतनियमसवाधमनघ  
ग्रहीतव्या कान्या सरणिरिह संसारतरणे ॥ II 7

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse

एको भावः सर्वभावस्वभावः  
सर्वे भावा एकभावस्वभावाः ।  
एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः  
सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टा ॥ II 8

which has its root in the *sūtra* जे एग जाणइ से सब जाणइ of the *Ācārāṅga*, the first book of the Jaina canon This is criticized by Sankarsana in a superfluous manner The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṃsaka

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand

वेयता दुत्तरता तइकहियकहा वित्थरा सकुल्लया  
अय्येहि तत्थ चिंतीयदि गहणगदी अत्थि नत्थीति अप्पा ।  
दूरे तिष्ठतु ते मे परिहरिदुमिद घोरससारदुक्ख  
सक्खित्त णिम्मलत्थ जिणमुणिमणिद भागम आहरम्हा ॥ II 15

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinaraksita by a liberal Jaina Śrāvaka The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तूण रासीओ (heaps of barley powder), तेल्लपडिया (jars full of oils), कजिय कुम्भीओ (sour gruel in pitchers), गूडकूड्या (heaps of molasses) and तेल्लपकाण भक्खाण पक्वया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks Sankarsana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee ? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic He



further points to his own sandals made of dry leaves. The ascetic makes hurry in order to attend the feast Sankarsana follows a few steps to have a glimpse at the big assembly The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हाण य सुगदो जिणगुरु । किं च जिणगुरु सुगदो होदि । He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows

अहो मद्वा आरहदा । माविअप्पा (?) आरहदा । के वि दियंवरा, के वि रक्खदिळ्मेच्चवसणा,  
के वि रत्तासा के वि सेयवडा । पेक्ख दाव इदो इमे निद्वयलुंचणपसराळक्खित्तवंतलोममूलवि-  
अलत्तपविरलत्तगुभसोगिअक्का दियंवा । इदो खु इमे वसुवसूरचच्चिजन्तकोमलवक्खलंचल  
चौरवसणा । इदो खु इमे तक्खलपक्कंदूलदरियसरावसरिसवप्पावसणा अ वग्हाआरिणो  
त्वोहणा । .

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra* Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhana text is important from various points of view There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhiksābhujah*—those that live on alms The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also *Digambara* and *Śvetāmbara* sects are correct though the details are not always verifiable Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhatṭa though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the Āśrama Rather the picture drawn in the *Āgamadambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like Ācārya Jinaraksita But the other side of the picture represented by the incident of the Ksapanaka and the Ksapanikā points to a serious weakness in the society. The Buddhist receives more attention of the author But Jainism commands more respect.

## Genuineness of Uttarādhyaṇa-sūtra IX. 34-36

J P THAKER

WHILE teaching Prākṛit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism. One of these is discussed in the following lines

The ninth chapter of the *Uttarādhyaṇasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmana, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No. 539 named *Mahājanaka*.

Verse 32 of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Ksatriya, all those kings who do not bow down to him.

“जे केइ पत्थिवा तुज्झ नानमन्ति नराहिवा ।  
वसे ते ठावइत्ताण तओ गच्छसि खत्तिया ॥”

Verses 34-36 form Nami's reply to this test.

“ओ सहस्स सहस्साण सगामे दुज्झए जिणे ।  
एग जिणेज अप्पाण एस से परमो नओ ॥ ३४ ॥  
अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्झेण वज्झओ ।  
<sup>1</sup>अप्पाणमेवमप्पाण <sup>2</sup>अइत्ता सुहमेहए ॥ ३५ ॥

1 v l अप्पाणमेव अप्पाण & अप्पाणमेवमप्पाण

2 v l जिणित्ता

पञ्चिदियानि कोह माण माय तदेव लोह च ।  
दुज्जय चेव अप्पणं सत्त अप्पे निए निं ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in *म्* with no verb or participle for completing the sense

JACOBI remarks on verse 36 “ The first line of this verse is in the *Āryā* metre, the second in *Anuṣṭubh*; the whole will not construe, but the meaning is clear. There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from *Āryā* to *Anuṣṭubh*, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties ”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds “ but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused.”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A D)—interpret ‘अप्पण’—आत्मान—in verse 36 as *मन*, the mind. They, too, appear to have been confused by the ending in *म्* of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “ सर्वत्र च सूत्रवाच्यपुष्कलिदिश ”, i.e., the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors ’

Prof L. ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyaṇasūtra*, in one of which, entitled “ *Namipavajjā*: Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend”, published in the *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy. He starts with these remarks

“ This (i.e. JACOBI’s remark) is certainly wrong. The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain: the king’s answer is solely concerned with the fight against the *ātman*, *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here. The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains, but there is probably more behind it ”

Regarding 35cd he says "Though constructible and intelligible, it is hardly genuine, why should it be stressed (*eva'*) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman* ? What, after all, does this really mean ? "

By changing the order of the quarters of the *Anuṣṭubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses

अप्पाणमेव जुज्झाहि ! सत्त्व अप्पे जिए जिय ।  
दुज्जय चेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्पाणमेव inadvertently got into the next line, the result would be

अप्पाणमेव अप्पाण जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to

अप्पाणमेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण वज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

अप्पाणमेव जुज्झाहि सत्त्व अप्पे जिए जिय

to अप्पाणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण वज्झओ,

i e , our 35ab This left him, as the argument advances, with the two quarters सत्त्व अप्पे जिए जियं and दुज्जय चेव अप्पाण of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end The result was *three* lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line

In short, according to Prof ALSDORF verse 34 is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnostic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *samvāda* but more likely a redactorial or even later addition

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses JACOBI's remark, which Prof ALSOPF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Moreover, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anustubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anustubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself, in such an internal fight one cannot expect any help from external allies. One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself. This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman*?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्याणमेवमप्याणं जहत्ता सुहमेहए' (35cd) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense. It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एषते'— 'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone.' Almost all commentators have explained one 'अप्याणं' as 'तृतीयार्थे द्वितीया', but Mahopādhyāya Bhāvanagar's commentary [Ātmānanda Grantharatnamālā No 32, Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar 1918, Vol I, leaf 225] mentions only one 'अप्याणं'.

"एवं च 'अप्याणमेव'ति आत्मानं 'जहत्ता'ति जित्वा ..."

This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्पाण' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done. To him, therefore, the repetition of 'अप्पाण' is just for stressing upon the victory over oneself. This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability. On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self by the self."

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyaṇasūtra* and the *Ācārāṅgasūtra*. The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian traditions, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs.

In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anustubh* ones in a quite congenial way. Though the nouns ending in ॠ occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby. It is better to take them all to be in the Accusative case itself. The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout. It may be translated as under:

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer *himself* alone, this is his supreme victory. Struggle against your own self, of what avail would be your external fighting (i.e., fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32)? A man can attain bliss *by himself conquering himself* [or, by winning over himself and himself alone]—(i.e., by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer, if the self is conquered, everything is conquered."

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions. What is meant here is this: Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood. Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time. For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence. In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, viz., complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



## Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Luder's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' 101, 1951, p 407 ff) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p 412) *rócana-m* means, according to him, the unvisible part, *nā'ka-s* the part that is visible as the firmament, only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā'ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nā* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from \**nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*). His further comparison with Greek *nōton* 'back' is surely wrong, but the idea that *nā'ka-* may be formed like *úpāka-ápāka-* (cp further *úpāñc-,ápāñc-* etc, s also my paper *Latino provincia*, etc, 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p 148 ff) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā'ka-* as originally an adjective *nā'ka-*, like *úpāka-* 'approximate', *ápāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā'ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *néah*, Engl *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed 1939, p 373 rightly says that all extant



comparisons are not reliable Formally Skt. *nā'ka-* and Goth *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European *\*nēkʷo-* It is possible that a formation of *\*nō* or better of I-E *\*nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nēdīyān nēdīsthas*, Avestan *nazdyō adv nazdīsta-* (on which s Mayrhofer, *op cit* p 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed 1964, p 138), etc

We might now ask has this Indo-European adjective *\*nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Rgveda? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question, anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñkāt*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from *\*nēkʷo-* the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *ē* or *e* In this case, *ñkāt/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of *\*de.wo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *dīvus deus*, Lithuanian *dievas*, etc), which is a derivation of *\*dyew-* (Sanskrit *dyáus* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc) 'sky, heaven'



## The Non-inflected Genitive In Apabhramśa

S N GHOSAL

HEMACANDRA in his Prākṛit grammar (IV 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhramśa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmīki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākṛit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considered quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākṛit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap during his times.

Now Jacobi in his *Bhavisattakahā* (Grammatik §23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap, which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, *i e*; all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds<sup>1</sup> As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing In his *Apabhramśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand He states “The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem and the *Vālmiki-sūtras* The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* is also not otherwise Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb)”<sup>2</sup>

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakāhā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt Forming the latter half of two lines they stand as *amarinda vi-janavindavi* Alsdorf, who comes forward to

1 We quote the actual words of Jacobi, which run as “Nach Hem IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prāyaḥ*) abfallen Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genetive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden” (*Bhavisattakāhā*, Grammatik § 23) (Trans. According to Hem IV 345 the termination of the genitive usually drops But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound)

2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem s und der *Vālmiki-sūtras* durchaus Keine Stütze bieten Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat* Wo immer sich Pischel durch Hem s Regel verleiten liess unflektierte Genetive anzunehmen, ergiebt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt”—*Apabhramśa Studien*, pp 56-57

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Gune's edition the second one occurs with certain modification as *janavindī vi* Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Gune, emends the first expression as *amarindī vi* (*Apabhramśa Studien*, p 56) He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *janavindī*, which comes immediately after it As Alsdorf accepts this reading of Gune and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *janavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc sing Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyana* (for *loyanahī* 49, 6) and *tarunī* (for *tarunihī* 399, 10) (*Bhaṭṭasattakahā*, Grammatik § 23)

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākṛit Sprachen* § 369) That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap, proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom and acc both in the sing and plur throw off the terminations (He IV 344) Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen in Ap, has also come forward to explain such uninflected nom and acc forms in his own way According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhramśa Studien*, pp 5 ff) That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap, became more prevalent in the subsequent period In the late Ap, which was otherwise known as Avahattha in the east and Pīṅgala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i e, base-forms, in a sentence or a verse This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt, particularly Ap and late-Ap, it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination

We quote certain forms from the *Prākṛta-paṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

|      |                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Nom  | <i>phala</i> , <i>bhuangama</i> (I 6), <i>abuha</i> (I 11), <i>nīsanka</i> (I 72), <i>surasari</i> (I 111), <i>gamga</i> (I 119), <i>kamta</i> (I 135), <i>vīra Hammīra</i> (I 147) etc                                                                            |
| Acc  | <i>nāva</i> (I 9), <i>saṁtāra</i> , <i>kugati</i> (I 9), <i>sampaa</i> , <i>suha</i> (I 98), <i>duritta</i> (I 104), <i>paṅkha</i> , <i>baṁdha</i> (I 106), <i>khagga</i> , <i>karabāla</i> (I 106), <i>abhaavara</i> (I 111), <i>citta</i> (I 135) etc            |
| Inst | <i>maṇimamta</i> (I 6), <i>sahaja</i> (I 7), <i>koha</i> (I 92), <i>paṅkha paṅkha</i> (I 106), <i>attha</i> (I 116), <i>navakesu</i> (I 135), <i>pāabhara</i> , (I 147) etc.                                                                                       |
| Abl  | <i>mitta</i> , <i>bhucca</i> (I 37), <i>uāsina</i> , <i>sattu</i> (I 38) etc                                                                                                                                                                                       |
| Gen  | <i>bāha</i> , <i>kohānala</i> , <i>sulatāna</i> (I 106), <i>kanna</i> (I 126), <i>mecha</i> (I 147), <i>sarasāi</i> (I 153), <i>raanipahu</i> (I 163) etc                                                                                                          |
| Loc  | <i>rana</i> (I 87), <i>adhamgā</i> , <i>giva</i> (I 98), <i>rana</i> , <i>dia</i> (I 106), <i>naana</i> , <i>gala</i> , <i>sira</i> (I 111), <i>sisa</i> (I 119), <i>jujha</i> (I 126), <i>dūra digantara</i> , <i>sabbadesa</i> (I 135), <i>gaana</i> (I 166) etc |

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap we should take certain facts into consideration. Jacoby suggests that in Pālī and Pkt the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e g, Ap *nareṁ* < Pkt *narena*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap, became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter.

Stem *deva*, nom sing Ap *devu* < Pkt *devō*

Stem *deva*, loc sing Ap *devi* < Pkt *devē*

Stem *giri*, nom sing Ap *giri* < Pkt *giri*

Stem *sāhu*, nom sing Ap *sāhu*, < Pkt *sāhū*

Stem *muddhā*, nom sing Ap *muddha* < Pkt *muddhā*

This clearly demonstrates that in Ap the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.

Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word<sup>3</sup>. The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i.e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress<sup>4</sup>. We consider the preponderance of

- ~~~~~
- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8): Bei langer Panultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākṛit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte (Trans. In Pāli and Prākṛit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

“Die Schwachung und Verdämpfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhramśa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Panultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u” (Trans. The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)

- 4 Jacobi has expressed this view in the following words: “Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang ānīta wird in Pāli und Prākṛit meist ānīta bez āñīya, durnīta im Prākṛit zu dunnīya. (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākṛit wird meist oder oft alīka zu alīya, karīsha zu karīsha.” Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prākṛit-sprachen, ZDMG

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word, because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (JRAS 1927, pp 227 ff). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen, dat, loc or inst. On account of its being the only surviving form

---

Vol. 47, p 581 [Trans From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i e) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long ānīta becomes in Pālī and Pkt ānīta and āniya respectively, durnīta becomes changed to dunnīya in Pkt. (2) The first syllable is short. In Pkt mostly or often alika becomes changed to aliya, karisha to karīsha ]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan. This affinity of Ap with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap, in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen or nom and acc, which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhaviṣattakahā*—a fact, which Jacobī accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the



genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen in Ap, for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Ksemarāja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom and acc cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakahā* the *Nemināhacariu* too shows the sporadic use of the non-inflected gen in Ap (Introduction to *Sanat*, p XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandeśa-rāsaka* H C Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārvarī speech, commonly known as Dīngal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap, where the nom acc and gen alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandeśa-rāsaka*, Intr § 51, p 26).

Now let us examine the verses, which are assumed to have

possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen in Ap We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the sūtra IV 345 Pischel presents the verse as

*saṃgarasaaham ju vannaī delckhu amhāra kamtu |*  
*aīmattakam cattankusaham gaya kumbhāim dārantu ||*

Pischel translates the verse as

“Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband, who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider) ”<sup>5</sup>

Alsdorf suggests that the word *gaya* can never be considered as an instance of uninflected gen, since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhāim* stands also as a constituent Now the question is whether Alsdorf is justifiable Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aīmattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* ‘elephant’ and describe certain conditions of the same Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhāim* ‘the temples of elephants’—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance In the Tatpuruṣa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, i e, *kumbhāim* in the present case Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhāim* So Alsdorf’s statement “the construction is free, not usual but not impossible”<sup>6</sup> does not conform to reason A similar case is to be noted here in the verse IV 384, which reads according to Pischel

~~~~~  
 5 “Siehe, der in Hunderten von Kämpfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen uberaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen ”

6 “Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich ”

baḷi abbhatthanī mahumahanu lahuīhūā sō : |
jaī icchahu vaddhattanahum dehu ma maggahu kōḷi ||

Pischel translates the verse as

"As he begged to Baḷi Viṣṇu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself) If you hanker for greatness (high position = respect etc) give but do not pray for anything."⁷

Here Pischel and some others would consider the word *baḷi* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, i.e. *abbhatthanī*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhāgyaganin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *baḷi* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *baḷi* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV 401, 3

bimbāharī tanu raana-vanu kiha thū siri Ānanda?
niruvama-rasu piṇṇe piavī janu sesaho dinnī mudda?

Pischel translates "Oh Ānanda! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest"⁸. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *tanu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen. on the suggestion of Udayasau-bhāgyaganin who presents the commentary of the relevant portions as *tanvyāḷi bimbādhare*. But he suggests that the word *tanu* should be

7 "Als er Baḷi bat, wurde auch Viṣṇu klein (= er nahm Zwerggestalt an, und = er niedrige sich). Wenn ihr größe (= hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts."

8 "O Ānanda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät)? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedrückt."

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raana-vanu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV 332.2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as

angahim amgu na mīlu hālī | aharem aharu na pattu |
pīa joantie muha-kamālū | emraī surau samattu ||

Pischel translates the verse as

"Oh friend' my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete."⁹ He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pīa* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as "Oh friend' my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours."¹⁰ The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling' as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig "

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt "

your lotuslike face the pleasure becomes complete ”¹¹ To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat That such is indeed the situation follows from the use of the term *halī* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pīa* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen in the verse IV 356, which reads

jaī taho tuttaī nehadā māī sahum navi tīlatāra |
tam kihe vankahim loanahim jojjau sayavāra ||

Here Pischel takes the word *tīlatāra* as a form of the non-inflected gen, which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it He translates the verse accordingly “If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times ”¹² Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel According to him the word *tīlatāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing, which is to be inferred from the context So he translates the verse as “oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared ”¹³ Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyaganin, who gives the following exposition of the

11 “Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig ”

12 Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen

13 “O du, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist ”

verse *he tīlatāra | tīlavat smṛdhā kanīnikā yasya saḥ | tasya samvoddhanam | yadā tava sneho mayā saha nāpi trutitah tat katham aham tvayā vakrābhyām locanābhyām śatavāram vilokye ityarthah* It is interesting to note that P. L. Vaidya takes the expression *tīlatāra* as an adjective, which qualifies the word *nehadā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc.' Accordingly he translates the verse as "If her intense (*tīlatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it "

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* from Canda's *Prākṛta-lakṣana* we note a word—namely *joīā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen. and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen., which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* as

kālu lahevinu joīā jīva jīva mohu galēi |
tīva tīva dāmsanu lahaī jo niamem appu muneī |

With the assumption that the word *joīā* is a form of the gen. Pischel translates the verse as "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities"¹⁴ We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramātma-prakāśa* (Nr 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as

kālu lahevinu joīā | jīmu jīmu mōhu galēi |
tīmu tīmu dāmsanu lahaī jīu, | niamem appu munēi ||

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joīā* as gen. he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen. it gets the lengthening of

~~~~~  
14 "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt "

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom or the acc get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (i e of *joiā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen in Ap he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally *joiau* (\**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joiā*. Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joiā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents *kālam labdhvā yogin' yathā yathā moho galatī | tathā tathā darśanam labhate jīvo nīyamenātmānam jānātī |* It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above construction.

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joiā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen to be wrong and leading to confusion. Because the word *joiā* may be quite rightly assumed as a regular form of the gen which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap *yogikasya > joīassa > jaiāsa > joīāha > joīāa > joīā*. It may be stated that the *Prākṛta-paṅgala* shows the copious use of such gen ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the *Prākṛta-paṅgala*, which would clarify the matter and substantiate our statement *jā addhamge pabbā* I 82 (*yasya ardhānge Pārvatī*), *jā jā addhamga* I 119 (*jāyā yasya ardhānge*), *veālā jā sanga* I 119 (*vetālāḥ yasya sange*), *jā dīthe mokkhā pāvijja* I 119 (*yasya dṛṣṭe mokṣaḥ prāpyate*) etc. The gen forms here very strongly suggest that the word *joiā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joiā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen in Ap. Pischel has nowhere stated that *joiā* provides an instance of the uninflected gen, against which Alsdorf raised his voice of protest.<sup>15</sup> To assume a form to be used in the gen does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *joiā* did not actually suffer, as the above shows. So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible. If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen in Ap as wrong.

Alsdorf cites the verse IV 383.3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen in Ap. According to P. L. Vaidya the verse stands as

*āyahim jammahī annahī vī gorī su dījjahī kantu |*  
*gaya mattahā cattankusaha jo abbhidaī hasantu ||*

The *chāyā* in the second line occurs as *gaṇānām mattānām tyaktānkuśānām* etc.

Pischel translates "Oh Gaurī, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)." <sup>16</sup> Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form. But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (*i e mattaha*) an

~~~~~  
 15 Pischel states "*joiā* ist = **yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden. Ich habe es hier als Genetiv übersetzt." [Trans. *jo.a* is = **yogika* and can be assumed nom or gen sg. I have translated it by assuming it as gen.] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom or gen (*i e yogikaḥ* or *yogikasya*) here in *joiā* both the possibilities occur. Here we do not find that Pischel considered the form *joiā* as endingless, *i e*, a non-inflected stem.

16 "Oh Gaurī, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brustigen Elefanten entgegengeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

adj—with which it has merely transposed place If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā*, *mattahā* and *cattankusahā* (an adj like *mattahā*), which maintain a syntactical connection The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide samarthaḥ padavidhiḥ* Pāṇini 2.1.1) This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Paraṃātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap and post-Ap speeches These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakahā* and the *Nemināhcaru*, (2) the copious use of such forms in the *Prākṛta-paṅgala* and other late-Ap works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen in Ap, which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

indeed a non-challengeable fact The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen in Ap is to disown established facts So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it



Some Interrogative Particles in Prākṛit

L A SCHWARZSCHILD

INTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun, a reason was asked for more specifically by *kena kāranena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kasmāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākṛit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Śvetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāranena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question. This particle has been derived by Pischel¹ from Vedic *sed*, *sa+id* This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M Mayrhofer², and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhī form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *tam < tad* of the other Middle Indo-Aryan languages Alsdorf³ has shown that the particle *se* was used in the Dhauḷi and Jaugada versions of Aśoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India Examples from the canon are for instance *se l enatthenam, Goyamā, manussā tvaṃhā pannattā*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds?' (*Bhagavaī* I 2), *se l enatthenam bhante eṃam vuccaī*—'why then, Sir, is it said that?' (*Bhagavaī* I 1) In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kim tam* 'then what is..?', e g, *se kim tam neraīyā*—'what then are the creatures of hell?' (*Pannavanāsuttam* I) This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagaḍḍaṅga* (II 1) *se kim anga puna vāyam mucchāmo*—'why then, are we confused?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhī and to a lesser extent the Jaina Māhārāṣṭrī of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāṣṭrī texts, as for instance in the *Līlāvaīkahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase It has been weakened to *si* in Māhārāṣṭrī, just as the particle *je* was

1 R Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, Strassburg 1900, p 299

2 M Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p 109

3 L Alsdorf, 'Contributions to the Study of Aśoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol 20, 1960, p 259

weakened to *je*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhramsa⁴ The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e g *Lilāvaikahā* v 708 *kattha puno tam si dīsihasi*—‘where indeed will you be seen again?’ Professor A N Upadhye in his edition⁵ has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vrtti* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se > si* in the later texts The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *nam* which often follows the interrogative pronouns, e g, *se ke nam jānāi ke puṇṇam gamanāe ke pacchā gamanāe*—‘who indeed knows who is to go first and last?’ (*Nāyādhammakahā* I 1) It is particularly common with *kim*, and combines with it to form *kinnam*—‘why?’, ‘how is it that?’, e g *kinnam tumam na jānas*—‘how is it that you do not know?’, and *kinnam tumam Devānuppiyā ohayamanasamkappe jhīyāyasi*—‘why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?’ (*Nāyādhammakahā* I 16) There seems little doubt about the origin of this locution from *kim + nam*, and it has a close parallel in *jannam < yad + nam*, which is used frequently for instance in the *Pannavanāsuttam* (11) Sometimes however the final syllable of the particle *kinnam* has been altered and it appears as *kinnā*, e g, *kinnā phude* (often repeated in *Pannavanāsuttam* XV 1), and *tume nam imā eyārūvā divvā deviddhī, divve devānubhāve kinnā laddhe*—‘how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?’ (*Uvāsagadasāo* 167) Both *kinnam* and the alternative form *kinnā* occur occasionally in later Jaina literature and in *Māhārāstrī* The form *kinnā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*⁶ It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinnam* which is not noticeably different in use and meaning the instrumental sense is not really more marked in *kinnā* than it is in *kinnam* The change of final *-am* to *-ā* is by no means unusual especially in a particle (e g, *samiyam*,

4 ‘The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan’, *Bhāratīya Vidyā* Vols XX-XXI, p 213

5 *Lilāvaī of Koūhala*, ed A N Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol 31, Bombay 1949, pp 361-362

6 Pischel, *op cit*, p 304

samuyā < *samyak* in Ardhamāgadhī) ⁷ One might be tempted to quote the Nīya form *kinnā*—‘whoever’, ‘whatever’ in support of the view that *kinnā* represents *kena*, but this Nīya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow ⁸ *kinnam* and *kinnā* mainly belong to Ardhamāgadhī and Jaina Māhārastrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kim* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prakrits, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kim khu* is used by Aśvaghosa in the *Śārīputraprakāraṇa*, *kim* quite simply or *kim nu* is preferred in all dialects by Śūdraka in the *Mrcchakatika*, Bhāsa almost invariably writes *kim nu khu*, Kālidāsa uses *kim (nu) khu* regardless of whether it is in the Māgadhī spoken by the policemen in *Sakuntalā* or whether it is in the Śaurasenī of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kim una* < *kim punaḥ*, Rājasekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kim una*. The list could be continued, and the Prakrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kim nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa’s dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prakrits of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena kāraṇena*, *se kim* and *kinnam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing ‘why’ in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heum* ‘why’, ‘because of what?’ In this phrase it is quite clear that *heum* was used adverbially just as was *nāma* ‘by name’ in Sanskrit. Edgerton ⁹ has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prakrit usage lends support to

⁷ Pischel, *op cit*, p. 67

⁸ T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 35

⁹ F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s. v. *hetu*

this view Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa nam tam heum* 'for what reason is that?' (*Sūyagadanga* II 7) An analysis of this phrase shows that *tam* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*, the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā* The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagadanga* (II 1) *no pānassa heum dhammam ākhejjā, no vatthassa heum . no lenassa heum .no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed' Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heum* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākṛit, Pālī *kīssa* The change of *kassa* to *kīssa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why' The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pālī Jātaka text¹⁰ where *kīssa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kīssa (heum)*, Pālī *kīssa hetu* 'why?' Examples of this use of *kīssa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e g, *kīssa nam tumam mama puttam egante ukkurudiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nīrayāvaliyāo* I) With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kīssa* became *kīsa* in Prākṛit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Māhārāstrī texts, such as the *Vasudevahindī* and the *Lilāvaikahā* It was also used in the Māgadhi and Śaurasenī of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author thus it is absent from Kālidāsa's works⁶ and rare in the *Kuvalayamālā* The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Māhārāstrī, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse, kīe* in the feminine *kīsa* became rare in Apabhramsa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā, kīśā*, which, as K R Norman has pointed out, can hardly be derived from *kīdrśa* ¹¹

10 W Geiger, *Pālī Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, 111

11 K R Norman, *JRAS* 1964, p 67

The more popular Jaina Māhārāṣṭrī texts already show signs of new developments, thus *kīha* 'why' appears in the *Vasudevahindī* (92 16), *kīha bīhesī* 'why are you afraid?' This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kim*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kām*, become prevalent in Apabhraṃsa, and a new cycle of fixed locutions begins.



Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B PANDIT

IT MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period, probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII IV onwards, especially VIII IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭrī) Prākṛit, Śaurasenī is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhī, Paisācī and Apabhramsa are described as variants within the Śaurasenī—as the members of the Śaurasenī group. (He ends his description of these dialects by the statement *sesam Śaurasenīvat*.) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭrī from the

rest, esp Śaurasenī, Māgadhī and Paisācī the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāstrī on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. He groups Apabhramśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. He further includes Ardhamāgadhī as a subgroup under Māgadhī and Cūlikāpaisācī as a subgroup under Paisācī, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākṛit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding, even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmasarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāsā* or *vibhāsā*, the rest is Apabhramśa¹, the subgroupings of He and grouping of Apabhramśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. PISCHEL, he has also been severely criticised by LUIGIA NITTI-DOLCI², but we are less concerned here with his selection of data, Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

1 LUIGIA NITTI-DOLCI, 'Les Grammairiens Prakrits', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938. Rāmaśarman II 3 31

śākārakauṣṭha-Dravidādī-vāco

'pabhramśatām yady api samśrayanti

syān natakādau yady samprayogo

naitāsv apabhramśatayā tathesṭiḥ

and her comment (on pp 122)

" Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une *bhāsā* ou une *vibhāsā*, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhramśa "

2 Nitti-Dolci, *ibid*, Chapter 5

origin, his *Desī-sadda-samgaḥ*, or *Rayanāval*: (also known as *Desināma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākṛit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds; he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies, we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.



Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M L NIGAM

THE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvīra and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of King Asvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tirthankara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvīra, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvīra, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gana*, *kula* and *sākhā* which

were offshoots of one and the same cult At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Śakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era At that time, Mathura was a seat of religious learning King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Ārhatas¹ The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B C The earliest figures of the Yaksas (fig 1 of a Yaksī) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura The Śakas proved no exception to that A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śodāsa from the Kankālī mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyūgapatas*), to pay homage to the Ārhatas, had already come in vogue The other epigraphic documents of Śodāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A D² The rule of the Kusānas, after the Śakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art Many Tirthankara images in spotted red sandstone belonging to the Kusāna age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow After the Kusānas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaisnava cult Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U P which belong to the Gupta period But the revival of Jainism, which started in the post-Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism

1 *Ind Ant* 1926, p 145

2 *Ep Ind Vol XIV*, pp 139-141

Architecture

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A D 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K D Bajpai who corrected the old reading (Fig 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V A Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B C 600 for its first erection is not too early"³. The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthankaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratihāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A D 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent A D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat. The

3 Smith, V A, "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Barī Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A.D. 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasaṅghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A.D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasaṅghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

Sculpture .

Many excellent images of the Jaina Tīrthankaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U.P. which range from the first century A.D. to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jaunsi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

Evolution of Jaina Statuary :

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tīrthankaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B.C. of King Khāravela of Kalinga,

4. Nilgani, M. L. "Impact of Jainism on Mathura Art", J. U. P. H. S., Vol. IX, Part I, plates VI and VII.



Fig 1 Yakṣiṇī
from Mathura
2nd Century A D



Fig 2 Pedestal of the image of Munisuvrata



Fig 3 Image of a Tirthankara from
Sitapur, Gupta period

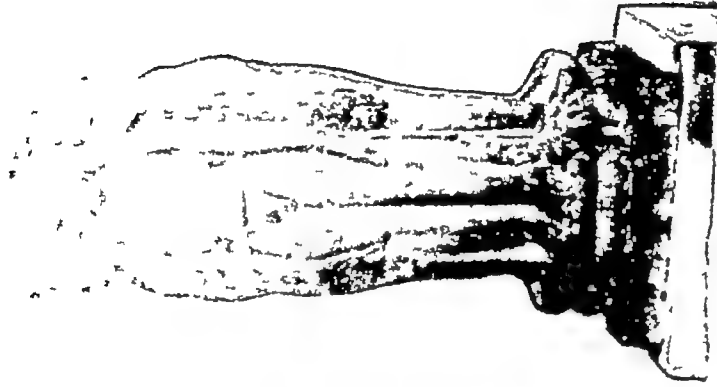


Fig 4 Sarvatobhadra (two-
faced) Image of Tirthankara
9th Century A D
Saral Aghat (Etah)

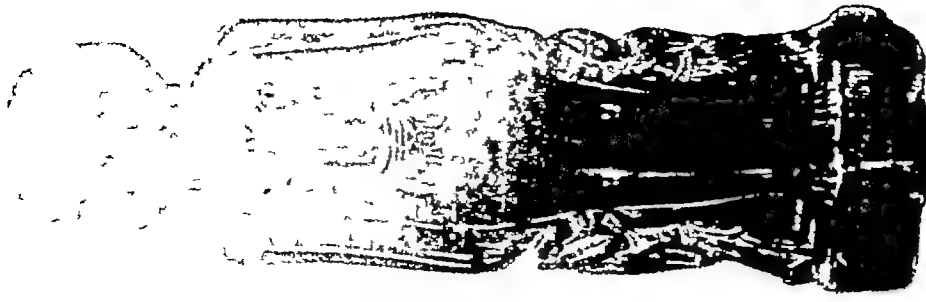


Fig 5 Pārsvanātha
from Mahoba
(12th Century A D)

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tirthankara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kalinga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch

The excavations by Dr Fuhrer at Kankālī mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapatas*. As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats. These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *mangala-ghata* and *tri-ratna*, etc. The earliest *Āyāgapatas* bear a replica of the Jaina *stūpa* along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tirthankara image. In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapata*. The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy. It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, alike the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue. Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapatas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters". This is why the earliest images of the Jaina Tirthankaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era. And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tirthankara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapata*.

Kuṣāna Age

The earliest images of the Jaina Tirthankaras which belong to the Kuṣāna age have been unearthed both at Mathura and Kausāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh. The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina sculptures from Kausāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U P. The images are both in sitting as well as standing postures. Standing images are invariably in the Kāyotsarga Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses. The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpurusas. It must possess Usnīsa (Protuberance over the head), Urnā (a raised point between the eye-brows), Śrīvatsa, elongated

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc Aesthetically the early Jaina images of the Kusāna age are primitive and bear a flattish look Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border

Gupta Age

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tirthankaras The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief The ordinary pedestal of the Kusāna age has also undergone a change Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*)

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas. For instance, the figures of Visnu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yaksas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i.e., a Tirthankara Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion

Most of the Tirthankara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig 3), of Uttar Pradesh These figures must have originally been imported from Mathura.

Mediaeval Period

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand It is an era of Jaina revivalism Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tirthankara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yaksha and yaksī and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Ganas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tirthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvīra in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig 4). A statue of Pārsvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A D is illustrated here in fig 5.

Miniature-Paintings

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual

communication The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U P, although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period



Sindhu-desā Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

IN 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Dīgambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Vīsālā or Vaisālī, whose chief was Ceṭaka, in Sindhu-desā or Sindhu-visaya, and furnished the following quotations¹ in this connection

- ~~~~~
- 1 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, Vol 3 (September, 1936), p 50, foot-note
To these we may add the following from the *Mahā-Purāna* of Puṣpadanta, an Apabhramśa work completed in A D 965 (chapter 98, section 9, P L Vaidya's edition, Vol III, Bombay, 1941, pp 241-243) —

“ सिंधुविसह वइसालीपुरवरि ।
घरसिरिओहामियसुरवरघरि ॥ २ ॥
चेहउ णाम णरेसरु णिवसइ ।
देवि भखुह सुहह महासइ ॥ ३ ॥
पियकारिणि वरणाहकुलेसहु ।
सिद्धत्यहु कुहउरणरेसहु ॥ १० ॥ ”

- (१) “सिन्धुदेशे वै विशाला नगरी मता ।
चेटकाख्यः पतितस्त्य सुमद्रा महिषी मता ॥”

—*Vimala-Purāna*

- (२) “भ्रमन्सन्नेकदायात. सिन्धुदेशे मनोदरे ।
सिन्धुवेला समुद्रासिद्धेत्रालोचकप्रिये (?) ॥ ७ ॥
विशालाख्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।
घनधान्यनिधानैश्च देवनाथस्य पुरिव ॥ ८ ॥
सामन्तभवससेन्यश्चेटक. पतिता पुरीम् ।
तन्यात्रमहिषी रम्या सुमद्रा सुखकारिणी ॥ ९ ॥”

—*Śrenika-Caritra*

- (३) “सिन्धुदेशे विशालाख्यपत्तने चेटको नृप. ।
श्रीमज्जिनेन्द्रपादाब्जमेवनैकमध्रुवत ॥ ४ ॥”

—*Ārāḍhanā-Kathā-Kosa*

- (४) ‘सिन्ध्याख्ये विषये भूभृद्वैशालीनगरेऽभवत् ।
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ ३ ॥”

—*Uttara-Purāna* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Viśālā or Vaisālī was in Sindhu-deśa, and made two suggestions²

First, it might be that the authors had equated Sindhu-deśa with Vṛjī-deśa³

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā⁴ and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-deśa in the middle ages (8th to 15th centuries A D) The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Viśālā) for the real Viśālā, little knowing that another Viśālā, different from their own, existed in Eastern India, moreover, Vaisālī lay in ruins as we know from the account of Huen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaisālī⁵

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhānta-Bhāṣkāra*, 3, p 51

3 Jain does not offer any reason for the possible equation

4 Cf Kālidāsa in *Meghadūta* (I 30)

5 *Jaina-Siddhānta-Bhāṣkāra*, 3, pp 51-52

geographical position of Vaisāli and Kundapura correctly, they simply used Sindhu-deśa or Sindhu-visaya as a synonym for Tirabhukti. Our explanation for this is as follows

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A D) onwards it came to be known as Tirabhukti⁶, which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)' In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-deśa or Sindhu-visaya, because one of the words for river is *sindhu*.⁷

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāṇa* (75) places the territory of Cetaka near Rājagṛha, the capital of Magadha—

“ कदाचिच्छेत्को गत्वा ससैन्यो मागधं पुरम् ।
राजद्राज्यहं बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ ”

This means that these were neighbouring states

Thus, in our opinion, the Dīgambara Jaina writers did not believe that Vaisāli lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India. Its placing in Sindhu-deśa or Sindhu-visaya instead of Tirabhukti was only a literary nicety.⁸

In our opinion Tirabhukti was transformed into Sindhu-deśa or Sindhu-visaya in the following manner —

तीरभुक्ति
= (नदी)तीरभुक्ति
= नदीतीरभुक्ति
= नदी(तीर)भुक्ति
= नदीभुक्ति
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय

6 Cf the legends on the seals discovered at Vaisāli (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report, 1903-04, p. 109*

7 Vide V S Apte's *Sanskrit-English Dictionary*

8 Elsewhere (*An Early History of Vaisāli*, Delhi, 1962, pp 228-237) we have discussed in detail as to how the Jainas forgot Vaisāli and Kundapura (Kundagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaisāli Sangha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina *tīrtha* and centre

Incidentally, we may add that *deśa* and *viśaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself

1 Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivamśa-Purāna* (1 2)

“अथ देशोऽस्ति विस्तारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डसम श्रियः ॥ १ ॥
तत्राखण्डलनेत्रालीपद्मिनीखण्डमण्डनम् ।
सुखाम्भ कुण्डमाभाति नाम्ना कुण्डपुर पुरम् ॥ ५ ॥ ”

2 Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāna* (74)

“तस्मिन्पद्मासशेषायुष्यानाकादागमिष्यति ।
भारतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये मवनाङ्गणे ॥ २५१ ॥
राज्ञः कुण्डपुरेशस्य वसुधारापतत्पृथुः ।
सप्तकोटिर्मणि सार्धा सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥ ”

—Page 460, Bhāratiya Jñānapītha ed

The same writer says later in that book (75)

“विदेहविषये कुण्डसञ्ज्ञाया पुरि भूषति ॥ ७ ॥
नाथो नाथकुलस्यैकः सिद्धार्थख्यत्रिसिद्धिमाक् ।
तस्य पुण्यानुभावेन प्रियासीत्प्रियकारिणी ॥ ८ ॥ ”

—Page 482, Bhāratiya Jñānapītha ed

3 Sakalakīrti (who died in A D 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII)

“अयेह भारते क्षेत्रे विदेहामिष ऊर्जित ।
देश सद्धर्मसद्वायैः विदेह इव राजते ॥ २ ॥
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।
राजते कुण्डलाभिख्य ... ॥ १० ॥ ”⁹

9 Of these, No 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaisālī*, 2nd ed (Bombay, 1958), p 40 and *Tīrthankara Mahāvīra*, Vol 1 (Bombay, 1960), p 81, the remaining quotations are collected by K Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 10 (December, 1943), pp 60-61, footnotes



The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources

RAMESH N JANI

THE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Gunacandra's Prakrit work "*Mahāvīracarīya*" composed in V S 1139 (= 1083 A D) It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united During this period of their calamities Naravikrama's wife Śilavatī's character is also tested In the end both of them renounce the world

This very tale has subsequently become greatly popular under the title The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śilavatī)

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively The earliest of the known versions was by Bhadrāsena (about 1619 A D) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A D) The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc , there are distinct diversions in the central motivations of the narrative Incidentally, the growth and development of the story has also been examined

OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHĀVIRACARIYA

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayanti Nagari, married Princess Śilavati the daughter of King Devasena of Harsapura. Once he saved the life of a pregnant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śilavati followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantinagari, and goes to Syandanapura along with his wife Śilavati and two sons, Kusumasekhara and Vijayasekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Māli or gardener called Pātala. Naravikrama and Śilavati had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śilavati, again, had to go to the street with the Māli's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahānavati) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries. When Śilavati went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śilavati.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kirtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a divine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted

sons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavatī in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śilavatī, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Ākāśavānī*, warned him with dire consequences if he continued to harass Śilavatī. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantinagarī. Narasimha took *pravrajyā* and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajyā* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

The Purpose of the Story

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracarīya* lays a special stress on the *Pūrva-Karma-Phala-Paripāka*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of feminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the rescue of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of Karma and the glorification of *Śīla*

THE SUBSEQUENT VERSIONS

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Śīla* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends

Dr B J Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kāvya*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V S 1675 (i.e. 1619 A.D.). Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Ānandaśankara Dhruva Smāraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vraja Bhāsā

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harsa* (V S 1704), *Sumati Hamsa* (V S 1711), *Ajita Canda* (V S 1736), *Jina Harsa* (V S 1745), *Yaśovardhana* (V S 1747), *Catura* (V S 1771) and *Kesara* (V S 1776)

Besides the Prākṛit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākṛit and the Śāmal Versions

- 1 " Candana-Mihyāgiri Caupai "
(MS B V B 57) of *Jina Harsa*
Date of composition V S 1704
- 2 " Candana Mihyāgiri Rāso "
(MS B V B 58) of Rāma Muni
Date of composition V S 1711
- 3 " Candana Malayagari Varta "
(MS B V B 59) of Bhadrāsena,
Date of composition V S 1675

4 "Candana Rājā Caupai"

(MS B V B 60) of Hīravīsāla-Śisya

Date of Composition V S 1620

5 "Candana-Malayāgiri-nī-Copai"

(Of Pandita Kśema Harsa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc are not available Date of composition is also not available

Śāmala's version too, known as "Candana and Malayāgiri" is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No 8) of his story-cycle "Madāpacīśi", which in its turn is a part of his famous Vīkrama-Cycle of legends called *Śimhāsana Batriśi*. In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings

DEVELOPMENT OF THE STORY MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravīkrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jaya-kuñjara, while in Bhadrāsena's "Candana-Malayāgiri-Vārta" or "Caupai" the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different. The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate. One night Candana's family deity—'Kula-Devatā'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nira.

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way.

In Śāmala Bhatta's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic. The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality. And the warning agency was not a dream-character, the *Kula-Devatā*, but some mysterious voice actually heard. The voice spoke aloud

"Shall I fall on you . . . When shall I fall on you—now or later?"

("Padū? Padū? " etc)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age.

The adverse fate does strike him. The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons. The calamities also were lying in wait.

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmaṇi* of Merutunga (13th cent.) in its 'Suvārṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha' (Chapters 3-7, First Ullāsa). In the 'Suvārṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself. He spent a good deal of amount in its construction. During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites. Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion. Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night. He also heard the same voice "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately. At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvārṇa-Puruṣa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell. Thus the great king Vikrama got the title "*Suvārṇa-Puruṣa*", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices.

There is another point also in which Śāmala's version differs from all of the earlier versions. The sea-trader Dehilla, of Gunacandra, Bhadrāsena and others, is substituted in Śāmala by a land-route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man.

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales. He also appears in several other stories of Śāmala mostly by the proper name Lākhā Vanjārā. He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country. He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people. In Gujarat we find many wells, 'Vāvas', tanks and ponds associated with

his name His is a 'common' rather than a 'proper' noun Narapat Vanjārā is a character moulded in the same pattern

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vanjārā This character of a typical Vanjārā—mostly by the name of Lākhā Vanjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's *Ślavatī-no-rās*, Samala's *Bhadra Bhāminī* and *Madana-Mohanā* etc There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjārā's character

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story In the non-Prākṛit Versions the trenchant *Duhā* couplet on the adversity of Fate is as follows

“किहा चन्दन, किहा मल्यागिरि, किहा सायर, किहा नीर
जिम जिम पड्ड अवत्यडी, तिम तिम ल्हह मरीर ।”

In Gunacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport There, Naravikrama, after losing his wife and sons says

कह नियनयरश्वाओ ? कहेत्य वासो ? कहिं गया भज्जा ?
कह पुत्तेहि विओगो ? कह वा नडवेगहण च ? ।

—P 100, महावीरचरिय

(Devchand Lālbhai Granthamālā, No 75)

But the concept, “किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ?” etc , figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the “Naravikrama-Candana-Story” can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guna candra

This finds a support from the fact that the *Duhā*, “किहा चन्दन ? किहा मल्यागिरि ?” appears also in Karmana's *Sītā-Harana* (V S 1526—A D 1470) with a very slight difference It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmana or Bhadrāsena

In all the versions of the story the small family of four—Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nira—are separated from each other, and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puranic tales of Hariscandra-Tārāmatī and Nala-Damayantī can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Gunacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.



A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J C SIKDAR

Phonetics

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the *Bhagavatī-Sūtra* by furnishing examples in brief

Sonants

(1) An initial ṛ changes into a, ɪ, u, e g, accha (11-11-428)=rkṣa, ɪddhɪ (3-1-137)=rddhɪ, ɪsɪ (9-33-382)=ṛsɪ, uu (9-33-383)=ṛtu, usaha (9-33-380)=rsabha (2) Optionally the initial r becomes rɪ, e g rɪsaha (1-1-7)=ṛsabha, rāyarɪsɪ (11-9-417)=rājarsɪ (3) a develops for ṛ, e g, ghaya (11-9-407)=ghrta, tana (15-1-551)=tɪna (4) ɪ represents ṛ, e g, kɪvana (1-9-77)=krpana, gɪddha (2-1-91)=grddha (5) u stands for r in the case of some syllables, e g, pudhavi (2-3-98)=pṛthivi, muɪnga (9-33-383)=mṛdanga (6) The vowel changes in the same word, e g, mɪu (1-6-53)=mrdu, kɪnha (15-1-557)=krsna (7) The r is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e g, māu-oya (1-7-1)=mātroja, piu-sukka (1-7-61)=pitrśukra

Vowels

The Dipthongs aɪ and au (1) e represents aɪ, e g, mehuna

(2-5-105) = maithuna, cerya (9-33-383) = cartya, vejja (16-3-572) = vaidya (2) au changes into o, e g, osaha (2-5-107) = ausadha, kosāmbī (12-2-441) = kauśāmbī

Lengthening and shortening of vowels

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra+consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e g, kāum (2-1-92) = kartum, phāsa (1-1-15) = sparsa, vāsa (15-1-541) = varsa, vāgala (11-9-417) = valkala

(a) Sibilant + ya - pāsai (3-1-134) = pasyati (b) sibilant + ra - vīasā (8-1-309) = vīrasā (c) sibilant + va - āsa (9-33-385) = asva (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e g, evāmeva (2-1-91), khippāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmēva (9-33-385) Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e g, in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9-33-384) - pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e g, Ānandā (15-1-547), Goyamā (1-1-3)

Elevation of vowels

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e g, pādīekka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e g, āhevacca (18-10-647) = ādhīpatya, and in other cases, e g, cāuramta (1-1-5) = caturanta, cāugghamta (9-33-383) = caturghanta

Shortening of vowels

Long vowels are frequently shortened in many words (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables āyariya (15-1-547) = ācārya, pajjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e g, suhuma (6-3-337) = sūksma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e g, puvva (15-1-539) = pūrva, gimha (9-33-383) = grīma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kattha (2-1-92) = kāstha (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e g, mamsa (15-1-557) = māmsa

Dropping of initial vowels .

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavatī Sūtra*, e g, vāhanāo (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc

Assimilation of vowels

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e g, usu (7-9-303) = isu, puhutta (1-2-20) = prthaktva, etc

Anusvāra

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavatī Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e g, uppim (1-6-54), uvarillam (1-6-54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter stems, e g, tenam, kālenam (1-6-53), etc, and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e g, neraiyānam (1-1-10) = nairatikānām

Consonants

(1) *Vocalization of sounds* There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e g, asogavana (1-1-19) = aśokavana, āgāsa (2-10-118) = ākāsa

(2) *Dropping of intervocal consonants* In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e g, nayare (1-1-4) = nagaram, loe (1-6-53) = lokah, āure (25-7-801) = āturah

(3) But the intervocal ga often remains, e g, āgāra (15-1-541), anagāra (15-1-541)

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya śruti in order to make the pronunciation easy, e g pāvayana (9-33-384) = pravacana, āyariya (15-1-547) = ācārya, attaya (9-33-381) = ātmaja

(5) ta between two vowels remain, e g, bhavati (14-6-520), viharati (15-1-540), namamsati (15-1-544) (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e g, padesa (2-10-119) = pradesa, vadamānassa (7-2-271)

(7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e g, pāva (1-4-40) = pāpa, uvaṇiya (11-11-430) = upanīta, āhevacca (18-10-647) = ādhīpatya (8) Intervocal ya remains often, e g, piya (9-33-383) = priya, sāmāyīya (2-1-93) = sāmāyika

Change of initial consonant

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khuḥjāhim' (9-33-380) for Skt 'kubjaḥ' (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e g, phanasa (22-3-692) = panasa, kacchabha (7-6-288) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e g, simghādaga (9-33-383) = sringātaka (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e g, nhāviyāo (11-11-430) = snāpika (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e g, dhūyā (12-2-441) = duhitā (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e g, khambha (11-11-429) = stambha (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e g, citthai (2-1-93) = tisthati (8) There is found the transition from ta to da, e g, padāgā (9-33-385) = patākā (9) Cerebralization is found in many cases, e g, samvuda (1-1-18) = samvrta, kada (1-3-27) = krta

Assimilation of conjunct consonants

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e g, cakkavatti (1-1-5) = cakravartin, sappa (15-1-547) = sarpa, appa (1-2-21) = alpa, etc In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e g, saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mithyā, vejja (10-3-30) = vaidya, etc, uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e g, pajjava (8-7-323) = paryāya, pāyacchitta (25-7-801) = prāyascitta, rukkha (8-3-324) = vrksa

Svarabhakti (anaptyxis)

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e g, arihamta (1-1-1) = arhanta, bhaviya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = pajma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc

A tendency is found in the language of the *Bhagavatī Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e g, ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, ujju (8-2-322) (25-3-730) = rju There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e g, ti (15-1-544) = iti, tti (18-10-647), i (1-3-35), etc The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words e g, Vānārasī (15-1-550) = Vārānāsī

There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i e, 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e g, ābhīmtara (11-11-428) = abhyantara, padīniya (9-33-389) = pratyānīka, turīyam (15-1-557) = tvaṛitam, suvīna (11-11-428) = svapna

In some places the Varnāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e g, sāmāiyamāiyām (9-33-382) = Sāmāiyikādī

Grammar

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the *Bhagavatī Sūtra* are given below —*Sandhi* (1) It is found in the canonical work that the single member (i e word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e g, Ovāsa-vāya-ghana-udahī (1-9-73) Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e g, Jivājīva (2-5-107) (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e g, egimdiya (2-1-85) = ekendriya (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e g, pagai-uvasanta (1-6-52) = prakṛtyupasānta (4) a + u form sandhi, e g, Samanovāsagā (2-5-107) = Śramanopāsakas (5) a or ā followed by a long vowel ī or ū is dropped, e g, rāisara (9-33-385) (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, ū, e g, ke i (16-4-573), therā (2-5-108) (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i e, at the beginning of the second member, e g, devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64) (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e g, natthi (1-3-32), natthesi (15-1-551), nāhi (15-1-552)

Gender and Number

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i e, an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e g, udagarayane (15-1-547), utthāne, kamme, bale, vīrie (1-3-34), duvihe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc (2) The neuter *an* becomes masculine in *a*, e g, kamme (1-3-34) = karman, it becomes the neuter of a stem, e g, addhā (11-11-424) = adhvā which is derived from the stem adhvan (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in *a*, e g, pasinām (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of *u* stem, e g, heum (2-1-90) (5) Neutral forms from the feminine are used, e g, tayāpānae (15-1-553), valiyāo (8-5-325) (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e g, duve kavoyasarirā (15-1-557)

Other grammatical features

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e g, davvao (1-1-15) (2) The so-called *ya śruti* used for the division of words and the dropping of *ta* in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language

Declension

(1) In the third person, singular number nominative *akārānta* word (i.e. stem in *a*) terminates in *ê*, e g, Samane, Mahāvīre, āḡare (1-1-5), and the plural in *ā* or *āo*, e g, damdagā (1-2-20), tasā (2-1-9), samjayā (1-2-21), āillāo (1-2-21) (2) In the accusative singular it ends in *am* or *im* or *um*, e g, egam maham nāvam (1-6-55), Jamālim (9-33-385), usum (1-8-67), and in the plural in *ē* or *ā* or *o*, e g, ammāpiyaro (9-33-384), te samanovāsae (2-5-110), vāhanāo (2-1-90) (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in *ena* or *enam*, e g, paridahenam (1-1-19) and in the plural in *hi* or *him*, e g, nānamtarehim (1-3-37), āsavadārehim (1-6-55) (4) In the dative singular number it ends in *āe* or *ātte*, e g, vahāe (1-8-68), dukkhattāe (1-1-15) (5) In the singular number of the ablative case it terminates in *āo*, e g, Rāyagihāo (2-1-90) and in the plural in *himto*, e g, ehimto, (1-7-58), gehehimto (2-5-109) (6) In the singular number of the genitive it ends in *ssa* and in the plural in *āna* or *nam*, e g, viḡayapak-khassa (1-1-8), neraiyānam (1-1-10) (7) In the locative singular it terminates in *e* or *msi* or *mmi* and in the plural in *esu* or *sum*, e g Kālamāse (1-1-19), harade (1-6-55), udagamsi (1-6-54), ekkekhammi (1-1-11), padammī (1-1-11), (plu) sannivesesu (1-1-10) (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc , e g , Goyamā (1-1-9), Ānandā (15-1-547)

Feminine forms in ā stem

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e g , Cellanā (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e g , lessāo (1-2-22) (2) In the accusative singular termination is am, e g , Devānamdam (māhanim) (9-33-382), and in the plural it is āo, e g , egamegāo bhajjāo (11-11-530) (3) In the instrumental singular it ends in āe, e g , Ajjā-Camdanāe (9-33-382), and in the plural in āhi or āhum, e g , Cīlāiyāhum (9-33-380) (4) In the dative singular it is āe, e g , Ajjā-Camdanāe ajjāe (9-33-382) (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhimto (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e g (sing) Devānamdāe (9-33-381), (plural) amgapadiyāriyānam (11-11-428) (7) In the locative singular it terminates in āe, e g , Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu (8) The vocative form is ā, e g , Devānamdā (9-33-380)

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e g , Kukkuḍī (1-6-53) (nom), Pabhāvatī Devīe (instrumental) (11-11-428), miyavittīe (dative) (1-8-65)

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra* But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e g , third person Se (nom sing), te (nom plu), tam (accusative sing), tenam (instrumental sing), tāo (ablative sing), tassa (genitive sing), tesim (plu gen), tamsi or tammi (locative sing), tesu (plu), Fem Sā (nom sing), tāo (plu), etc First person—aham (nom sing), amhe (nom plu), etc Second person—tūmam (nom sing), tujjhe (nom plu), or tumhe, etc

Verbs

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used (1) those which end in a, (2) those which end in e Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thā, nī, etc Some examples of conjugation are given below

Present Indicative*First Class (i e Verbs terminating in a)*

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Vocchāmi (1-2-25)	Jānāmo (2-1-84)
Third Person	Calatī (3-3-153)	Parivasamtī (3-2-142)
	Bhavatī (14-6-520)	Bhavamtī (16-4-573)
	Pāsai (3-1-134)	Nīmdamtī (3-1-136)

Second Class (i e Verbs terminating in e)

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Roemi (2-1-92)	Vedemtī (7-3-279)
	Vedemi (1-2-20)	Karemtī (1-1-9)
	Edei (1-2-20)	Uvvattemtī (1-1-12)
	Thāvei (9-33-385)	

Imperative

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Second Person	Vadaha (2-1-92)	Sannāveha (7-9-300)
	Pālayāhi (11-9-417)	
Third Person	Pāsatu (3-2-149)	

Perfect Tense

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person	Karetthā	Karimsu (1-3-28)
	Hotthā (2-5-107)	Āhamsu (1-9-75)

Future Tense

The future tense is formed in two ways by adding ssatī and hitī to the root respectively

First Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
First Person	Abhiginhissāmi (3-1-134)	Viharissāmo (12-1-438)
Third Person	Vedissai (1-4-40)	Pabhāsissamtī (9-7-363)

Second Future Form

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
Third Person	Gacchihitī (12-1-96)	Abhisimcemhitī (15-1-559)

Optative

Hojjā (1-5-44), avakkamejjā, etc

Causative

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e g, āghavei (8-3-22) (indicative), parivāveha (8-7-337), karāveha (11-1-428) (imperative) Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e g, padeti (16-5-572)

Passive voice

It is formed by adding ije to the root of the verb, e g, avacijsai (1-10-80) Besides, there are some other forms, e g, dīsaī (9-33-396), muccaī (9-33-386), cijsamti (1-1-12), chijsamti (6-3-233)

Participles

Two kinds of participles are used, viz, present and past, the first is formed by adding māne or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e g, (I) dhāremāne (1-3-28), vemāne (1-4-39), jalamta (11-9-417), (II) mae (1-4-40), jāe (12-7-457), kade (1-3-27) There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e g, neyavvam (1-10-81), vattavvayā (14-8-530), etc

Gerunds or absolutes

They are used in different forms by adding ittā or ittānam to the root and by adding ttu to it and also iya or aya is found to form them, e g, vandeittā (1-1-19), pāsittānam (11-11-428), kattu (2-1-92), nīsamma (3-1-134), gahāya (15-1-547) Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e g, kiccā (1-1-19), soccā (3-1-134), āhacca (6-10-257), paḍucca (1-1-4)

Infinitives

They are formed by adding the suffix um and ittae, e g, kāum (2-1-92), ciṭṭhittae (5-4-199), uvadamsittae (6-10-255)

Abstract nouns

They are formed by adding the suffix tta, e g, devattāe

Comparative degree

It is constructed by adding tara, e g, appatarāe (1-2-21) In the superlative there is found 'seyam' (3-1-134)



Ancient-Indian Palace Architecture

V S AGRAWALA

IT is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harṣa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpaśāta in which Bāna has strongly grafted the terminology of a royal palace; (ii) description of the palace of Harṣa when Bāna himself was introduced to the king, (iii) description of Rājyaśrī's marriage inside the palace, and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harṣa-carita* and then take up that of the *Kādambarī*. The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavalagṛha*, the white house. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula*. The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra*. Inside the *Rājakula* was the palace containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagrha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from *Bāna-bhaṭṭa* and from other literary texts

Skandhāvāra

In chapter II of *Harsa-carita* (58-60) and chapter V (152-156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagrha*. *Bāna* had his first meeting with *Harsa* in the temporary palace built for the king on the bank of the *Ajirvatī* (modern *Rāptī*) in the village named *Manitārā*. The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that *Harsa*, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vīpani-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, i.e., the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vīpani-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhāvāra* area of *Harṣa* there were ten kinds of encampments¹. These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p. 25).

Rājakula

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprāsāda* or

1 *Harsa-carita*. A Cultural commentary, pp. 37-38

Rājamandira, its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Pratihāras*, i.e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakostha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rājyasrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alim dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Alī*² in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakostha* in Gupta Sanskrit (Hindi *Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghana* or *Praghāna* (see *Rājakula*, Plate 2³, in *Harsa-carita: A Cultural Commentary*).

The system of Kaksā

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kaksā*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kādambārī* the palace of Tārāpīda, father of Candrāpīda, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyana* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvārājabhavana*) had only three courts (Ayodhyā, 5.5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-mandapa*) for the royal elephants (*ībha-dhīsnayāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept. On the right side opposite to

2 The word *Alī* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alīṅjara* meaning a very large storage jar (*Alīmajarayati Alīmjarah* = *Mahākumbha* Amarakośa, 2.9.31). These have been found in the excavations at Nālandā, Rājagṛhāta, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Alīṅjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

3 There is a *sūtra* in Pāṇini, that the *Praghana* denoted a portion of the house (*agāraikdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakostha*. Bāna also has used *Bahirdvāradeśa*, i.e., a portion of the outer gate.

it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavallabhatūraṅga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that *Bāna* often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i.e., the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Āsthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why *Harsa* rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Āsthānamandapa* and put his seat on the throne placed there (*Ityevam āsasāda āvāsam, mandiradvārī ca visarjitarājaloḥaḥ, pravṛṣya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāma*). *Candrāpīḍa* took the decision of his military conquest in the *Āsthānamandapa*. In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajira*. At the time of *Prabhākaravardhana's* illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bāhyāsthānamandapa*⁴. After the death of *Rājyavardhana*, *Harsa* took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and Marshal of the Elephants *Skandagupta* in the *Bāhyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When *Harsa* had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrahaka*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvo-pasara* in the language of its time in the *Prthivīcandra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet (*Iti kṛtaniścayaś ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākāṅksī sabhām atyāksīt* 194)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamandapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagrha* portion usually at the end of the series of courts which was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harsa-carita* and the *Kādambarī*. In the *Bhuktāsthānamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified. This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i.e., the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room (*Pradoṣāsthāne nāticiram tasthau* 195). There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harsa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience (*Dauvārikena upadīśyamānavartmā samatikramya trīṇi kaksāntarāṇi caturthe bhuktāsthānamandapasya purastād ajire sthitam* 69). In the *Kādambarī* the Cāndāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa*. The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot Vaisampāyana from the Cāndāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājalokaḥ ksītipatīḥ āsthānamandapād uttasthau Kādambarī*, 13). After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot Vaisampāyana.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratīhāra*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratīhāra* or *Abhyantaraparīṣāna*.

Bāna had given an elaborate description of the *Dhavalagrha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagrha* there used to be a contingent or other as follows:

1 *Gṛhodyāna* (The palace garden). It was also known as *Bhavanodyāna*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Kṛīḍāparvata*, named in the *Kādambarī* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2 *Grha-Dīrghikā*. In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha-Dīrghikā* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Kṛīḍāvāpī*) were improvised for lotuses and *Hamsas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusarū Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the Kasare Sīrī which was the name of his palace.⁵

Vyāyāma-bhūmi: the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine

5 I am indebted for this information to my friend Maulavī Mohd Asraf, Supdt. of Archaeology in Delhi. This was known as Nahare Bihista, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyāpati in his *Kīrtīlatā* has mentioned *Kṛīḍā-saila*, *Dhārā-grha*, *Pramāḍavana*, *Puṣpavāṭikā* and also *Kṛtrima-nadī*, i.e., an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtīlatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

exercises That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kautilya We learn from Pāṇini's *Astādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhīā* (3 295)

Snāna-grha or *Dhārā-grha* · The *yantradhārāgrha* and *snānabhūmi*, i e, the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi* Ksemendra has named it *Nīmajjanamandapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthuīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagrha*), 14th century

Deva-grha Inside the *Dhavalagrha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace It was known as *Devagrha*, which Ksemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāśa*

Toyakarmānta The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works

Mahānasa the royal kitchen

Āhāramandapa The dining hall or the pavilion where the king took his meals

In addition to the above we also find in the *Kādambārī* a reference to *Sangītabhavana* or the Music Hall (91), *Āyudhaśālā* or the armoury (87), *Bānayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaranamandapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bānayogyāvāsa* of the *Kādambārī*

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavalagrha* also named *Śuddhānta* in which the king and his female inmates resided

Dhavalagrha The *Dhavalagrha* was the palace proper forming the residential quarter In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House The entrance to the *Dhavalagrha*, according to Bāna, was known as *Grhāvagrahanī*, in which *Grha* signified *Dhavalagrha* and *Avagrahanī* the *Dehalī* or threshold, i e, the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose The doorkeepers appointed here were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyana* this portion of the palace is named

Pravivikta-kaksa (Ayodhyā, 16 47), i e, the secluded court, where Rāma along with Sitā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyana* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāni*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Stryadhyaksa*). This is confirmed by the description of Bāna

The *Dhavalagṛha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagṛha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāna has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harsa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣanamātram ca sthitvā pitrā punarāhārārtham ādisyamānaḥ dhavalagṛhād avatatāra* 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagṛha* and round it were series of rooms or the *Śālās* because of which that portion was named *Catuḥśāla*. The *Catuḥśāla* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana*. Bāna has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155). Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuḥśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuḥśāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuḥśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subīṭhi* which was enclosed by triple screens (*Triguna Tīraskāraṇī* 155). This was separated from the rooms of the *Catuḥśāla* by a pathway alround open to the sky. The *Subīṭhi* portion was entered into by side entrances (*Paksadvāra*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subīṭhi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagṛha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67 77). The middle portion of the *Subīṭhi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagṛha*, Plate 27, in *Harṣacarita A Cultural Commentary*).

Upper Storey of the Dhavalagṛha In the upper storey of the *Dhavalagṛha* on the front side the central portion was called *Pragrīvaka*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha*. In the *Vāsagrha* was located the *Śayanagrha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi *Citrasāri*). Queen Yaśovati used to sleep in *Vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovati used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrīvaka* because it occupied the *grīvā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrīvaka* in the palace of the princess (*Kumārī-sāla*) (*Arthaśāstra*, 2 31), it is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākaravardhana were accommodated in the *Pragrīvaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrīvaka* was also known as *Mukhaśāla*; corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālikā* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yaśovati in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālikā* and the *Pragrīvaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antahpura-saṁgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, 58, Plate 28).

Comparative literary differences

The above picture of a royal palace given by Bāna may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāna. The *Rāmāyana* of Vālmiki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Dasaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā*, 17 20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākaravardhana. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha* *Ayodhyā*, 3 32 32). Similarly Vasistha coming to king Dasaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhīruhya* *Ayodhyā*, 5 22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Dasaratha but from the point of architecture the two resembled

each other very much Rama's palace consisted of three courts In Rama's palace Vasistha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā , 55)

In this connection the evidence of Bāna is valuable When prince Candrāpīda returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvārāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana* Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antaḥpura* was provided In the palace of Candrāpīda there were two portions *Śrī-mandapa* and *Sayanīya-grha* *Śrī-mandapa* was the outer portion and *Sayanīya-grha* the inner portion of the palace (*Kādambarī*, 96) In the *Kumārī-antaḥpura* of *Kādambarī* also there was a *Śrī-mandapa* portion (*Kādambarī*, 186)

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-mandapa* of the Indian palaces where the prince received his guests There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpīda (*Kādambarī*, 96) The *Sayanīya-grha* was the Bed-room in these palaces In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants There were rooms for Rāma and Sitā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksā*) In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed They were known as *Stryadhyaksa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā , 161) There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harsa The palace of Harṣa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Dasaratha When Harsa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājākula* where the chamberlain bowed to him, and from that point he entered the *Dhavalagrha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagrha* and went to his own palace with an attendant In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160) This indicates that the palace of Harsa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyana* there is a detailed description of the palace of Rāvana (*Sundarakāṇḍa*, ch 6-7). The whole area which is described as *Ālaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvana architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakūla*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvana's *Mahāsālā* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakūla* of Rāvana there were several component parts, e.g., *Latāgrha*, *Citraśālāgrha*, *Kṛidāgrha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpaśālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Nisāgrha* (night chamber), *Puspagrha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candraśālā* is common to both. The *Citraśālā* of the *Rāmāyana* was the same as the *Vāsabhavana* of Harsa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālāikā*.

Asvaghosa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive⁶. Asvaghosa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (4.28). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣi* or the two galleries connecting the *Pragrīvaka* in front and the *Candraśālāikā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vīghatitakapātaprakata-vātā-yaneṣu mahāprāsādakukṣisu Kādambarī*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādatādītakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakakṣāvibhāgāni* 1.12). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसादसंस्थो भगवत्तमन्तः प्रविष्टमश्रीमनुग्रहाय ।

अतस्त्वरत्नानहमभ्युपेतो गृहस्य कक्षामहतोऽभ्युपेतम् ॥ (५८)

tubes (*Susīraphūṭkṛta*) There are many other technical details mentioned about their construction, e g, *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Śāla* (ramparts), *Harṃya* (upper storey), *Śikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Simhakarna* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasī* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (*Hindī pola*), *Vitanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc. Bāna also refers in his description of *Sthānvisvara* to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Śikhara* (142). As in the palace of *Prabhākaravardhana* there is mention of *Vitardi* (platform in the *Catuṣśāla* of the ground floor), *Samjavana* (*Catuṣśāla*), *Vīthi* in the *Pādatāḍitakam*.

In the description of *Vasantasenā's* house as given in the *Mrcchakatika* we find reference to eight courts (*Prakostha*) which has same meaning as *Kakṣa*)

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period. We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtīlatā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varnaratnākara* of Jyotesvara Thakkura and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra. In the *Kumārāpāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā*. There is mention also of the *Grhodyāna* adjacent to the *Dhavalagrha*, as shown in the illustration of the *Rājakula*. The *Grhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandīrodyāna* in the *Brhatkathā-Śloka-Samgraha* of Budhasvāmin and was known as *Najara-bag*, in Muslim times. Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87). The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagrha* proper of the third court. In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra. There was also a lotus pond and a *Kṛīḍā-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain. The summer house (*Hima-grha*) described by Bāna in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in Mughal times. There are many points of similarity

between the descriptions of Bāna and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovatī held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sapling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164-165)

In the *Kirtilatā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalaśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavana* (female garden), *Puṣpavātikā* (flower-garden), *Kṛtrīmanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Kṛīḍa-saila* (artificial hillock), *Dhārāgrha* (water fountain), *Yantra-vyaṇa* (mechanical fan), *Śrngārasanketa*, *Kāmagrha* (dalliance house), *Mādhavi-mandapa* (grove of Hiptage creeper), *Khatvāhindola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-śayyā* (flower bed), *Catuḥsamapallava* (a small pond of the *Catuhsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, e.g., *Khas-darbar* (*Bhuktāsthānamandapa*), *Dar sadar* (*Rājadvāra*), *Nimaj-gah* (*Deva-grha*), *Khvabgah* (*Āhāramandapa*), *Shoramagah* (*Sukha-mandira*—a term still applied to a portion of the Amīra palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace)

In the *Prthvīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, e.g., ventilators (*Aneka-gavākṣa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citra-sālī*), latticed works (*Jālī*), three *stūpikas* on the top (*Trīkalaśam*), palace with a Torana (*Toranadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store-house (*Bhāndāgāra*), granary (*Koṣṭhāgāra*), arms-house (*Śāstrāgāra*), fortress (*Gadha*), hostel (*Matha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Paṭaśālā*) basement, the staff above the spire (*Dandakalaśa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarṇa-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Manjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratolī*), forecourt (*Rājāngana*), horse-market (*Ghodahādī*), court (*Rangamandapa*), main pavilion (*Sabhā-mandapa*)—*Prthvīcandra-carita*, pp 131-32. In this list there are several terms mentioned by Bana. *Gavākṣa*, *Vedikā*, *Citraśālī*, *Torana-dhavalagrha*, *Sabhāmandapa* and *Pratolī* were the older terms. *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rājāngana* were new terms but with older meaning which had become current in Bāna's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāna in the *Harsacarita* and the *Kādambarī*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāna's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāna's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāna in a more clear and consistent manner.

Bāna's palace (7th cent.)	Mughal palaces in old Delhi	Hampton Court palace (16-17)
1 The <i>Skandhāvāra</i> encampment in front of the <i>Rājakula</i> or palace, and the market place in its <i>Vipani-mārga</i>	The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar ⁷	
2 The Moat and the Rampart (<i>Parikhā</i>) (<i>Prākāra</i>)	The ditch & high wall of the red fort	Moat & bridge
3 Entrance to the palace (<i>Rājadvāra</i>)	Sadar-darvaja, the main entrance to the palace	The Great Gate House

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardī* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it.

	<i>Bāna's palace</i> (7th cent)	<i>Mughal palaces</i> in old Delhi	<i>Hampton Court</i> palace (16-17)
4	Contingent of rooms and towers of the gateway (<i>Almda</i> , or <i>Bāhyadvāra prakostha</i>)	Rows of rooms inside the Sadar-darvaja where now shops are accommodated	Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance
5	First court (<i>Prathama Kaksā</i>) where the royal elephant and royal stables were kept	Open Court	Base Court
6	The Hall of public audience (<i>Bāhyāsthānamandapa</i>) with the grand staircase (<i>Mahāśopāna</i>) and the fore-court (<i>Ajira</i>)	Dewane-am and the open space in front of it	Great Hall and Hall-Court
7	The staircase leading from the Fore-court into the (<i>Ajira</i>) Audience Hall (<i>Āsthāna-Mandapa</i>)	The staircase in front of the Dewane-am	Grand staircase King's staircase
8	King's throne in the <i>Āsthāna-Mandapa</i>	The royal throne in the Dewane-am	
9	Inner court (<i>Abhyantarakaksā</i>)		Clock Court
10	<i>Dhavalagrha</i> (inner palace)	Inner palace	Principal Floor
11	<i>Grhodyāna</i> (Palace Garden), Pond (<i>Kṛidā-vāpī</i>) and Lotus pond (<i>Kamalavana</i>)	Nazar bagh and its pond	Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc)
12	Royal canal (<i>Grhadīrghikā</i>)	Nahar-e-bahiste	Long canal, "Long water".

	<i>Bāna's palace (7th cent)</i>	<i>Mughal palaces in old Delhi</i>	<i>Hampton Court palace (16-17)</i>
13	Bath (<i>Snāna-grha</i>), Fountain (<i>Yantra- dhārā</i>), Bath tub (<i>Snāna-dronī</i>), Kitchen (<i>Mahānasa</i>), Dining Hall (<i>Āhāra-maṇḍapa</i>)	Hammam, Houze and Phavvare	Bathing Closet, King's Kitchen, Banqueting Hall, Private Dining Room
14	Temple (<i>Devagrha</i>)	Masjid or Namaḡ-gah	Royal Chapel
15	<i>Catuḥśāla</i>		Cellars on the ground floor
16	Corridors (<i>Bīṭhī</i>)	Khurramgah	Galleries
17	Hall of private aud- ience (<i>Bhuktāsthā- na-maṇḍapa</i>)	Darbare-khas	Audience Chamber
18	<i>Pragrīvaka</i> , Gavākṣa front room with latticed work	Musemmam Burja (<i>Suhag-mandir</i>)	Queen's Gallery Great watching Chamber
19	Mirror House (<i>Dar- pana-Bhavana</i>)	<i>Sīsa-mahala</i> The <i>Adarsa bhavana</i> is also mentioned in <i>Tilaka- mañjarī</i> (11th century)	
20	<i>Śayana-grha</i> , <i>Vāsa- grha</i> (<i>Citra-śālikā</i>), <i>Saudha</i> , <i>Hāthi-dāta</i> and <i>Muktāśāila</i> (white stone) The Particular Room made of ivory and marble or agate (<i>Muktāśāila</i>), some- times it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called <i>Vajra-mandira</i>	Personal Chambers for kings and queens <i>Khvabgah</i> with paint- ings on wall and roof	King's Drawing Room, Queen's Drawing Room, King's Bed Room, Queen's Bed Room
21	Music-hall (<i>Sam- gītagrha</i>)		

	<i>Bāna's palace (7th cent)</i>	<i>Mughal palaces in old Delhi</i>	<i>Hampton Court palace (16-17)</i>
22	Moon-light pavilion (<i>Candra-sāla</i>)		
23	Palace galleries (<i>Prāsādakukṣis</i>)		Presence Chambers
24	Chamberlain's court (<i>Pratīhāra- gr̥ha</i>)	Khwasar	Lord Chamber- lain's Court, where he and his officials had their lodgings

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāna had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, e g, attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāna has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratīhāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Ganga, Vijayanagaravamsī kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāna which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning —

Central Vista upto India Gate (*Skandhāvāra*), Secretariat (*Adhikaranamandapa*), Main Gate (*Rājadvāra*), Fore Court (*Bāhyakakṣa*), Grand stair-case (*Prāsādasopāna*), Darbar Hall (*Bāhyāsthāna*).

mandapa), Military Secretary's Wing (*Pratihārabhavana*), Audience Room (*Bhuktāsthānamandapa*), Banqueting Room (*Āhāramandapa*), Ball Room (*Prāsādakukṣi* for *Antaḥpura-sangita*), Mughal Garden (*Gṛhodyāna*), Flowers area (*Kamalavana*), Pond (*Kṛidāvāpī*), Fountain and Long Canal (*Dīrghikā*)



Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vīdisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-mandapa* (entrance porch), *mandapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *āmāṭaka* and *kalasa*.

EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *cāitya*-arches, the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *cāitya-gavākṣas*, and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *cāitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalāśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two

adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotālī* carved with *caitya*-arches in relief, *chādyā* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *janghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavāksas*, those occurring below the *āsanapatta* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dīkpālas and Jaina Yaksas and Yaksīs, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches.

The *śikhara* (Fig 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i.e., clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-āmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavāksas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *mandapa* and *ardha-mandapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *mandapa* consisted of *pīḍhās* decorated with *caitya-gavāksas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*.

South façade

This is (Fig 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *janghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kirttimukhas* and vase-and-foliage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

Balconies

In the balcony-projections the *vedikā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design. The *āsanapaṭṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *kaksāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern. The surmounting frieze which serves as *chādyā* moulding is decorated with half-faces of *kirttimukhas* showing ears and in some cases horns.

Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakresvarī seated on garuḍa. The goddess carries *pāśa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands, and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands¹. This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yaksī, seated in *lalitāsana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show Cakresvarī Yaksī, flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yaksī seated in *lalitāsana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated Tirthankara in a niche flanked by attendants in the side niches.

Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradaksinā*.

East face

Niche I on the south-east corner of the *janghā* shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand.

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *caurī*, while the left hands carry *caurī*, flag, broken and bow. Is she Padmāvatī Yaksī riding *kukkutāhi* ?

South face

Niche II on the *janghā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śankha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat. Is she Puruṣadattā, the *yaksī* of the fifth Tirthankara ?

All the six principal niches (Niches III-VIII) on the south façade are empty. But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhadras* (main projections) of the sanctum on each side. These invariably show representations of Dharanendra Yakṣa (Fig 3) and Padmāvatī Yaksī. The niche on the eastern recess of the *bhadra* on the south side contains an image of standing Dharanendra Yakṣa which corresponds with the Padmāvatī Yakṣī on the north face in an identical position. This *yakṣa* is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left.

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches. The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nīlotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands. A horse is depicted below the lotus-seat. The latter goddess may represent Manovegā, the *yaksī* of the sixth Tirthankara.

The niche on the western recess of the same southern *bhadra* shows two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods. The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*.

West face

Niche IX on the west face is empty, while western niches X-XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill. Thus in the west face there is only one recess of the *bhadra* with a niche. It shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nīlotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff. This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood.

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhādra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds a flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *śimanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

North face

The first two northern niches, viz niches XII-XIII were never built.

The eastern recess of the northern *bhādra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksī standing under a canopy of serpent-hoods.

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *mdhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *caurī*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nīlotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kundalas*, torque, *hāra* wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *mahāmandapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*, while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *catulā-manī* ornament on the *śimanta*, two types of *kundalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *mandapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kirīta-mukuta*), *kundalas*, torque, *upavīta*, *keyūras*, wristlets, and



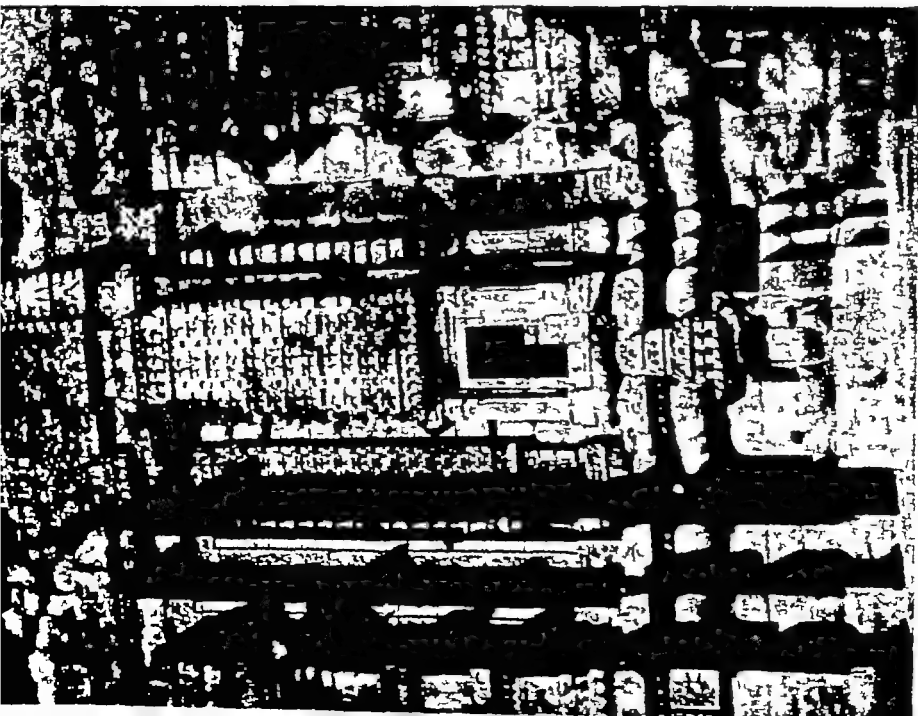


Fig 2 Decoration of the South Facade, Mālādevī Temple
Gyāṭaspur

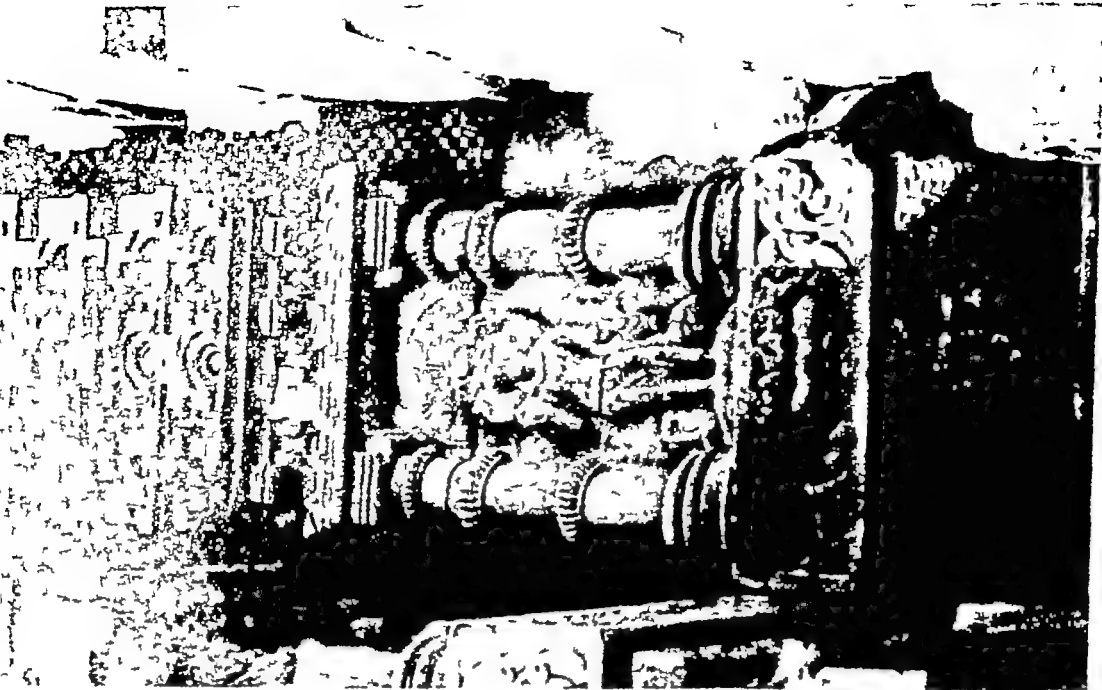


Fig 3 Decoration of the South Facade, Mālādevī
Temple, Gyāṭaspur

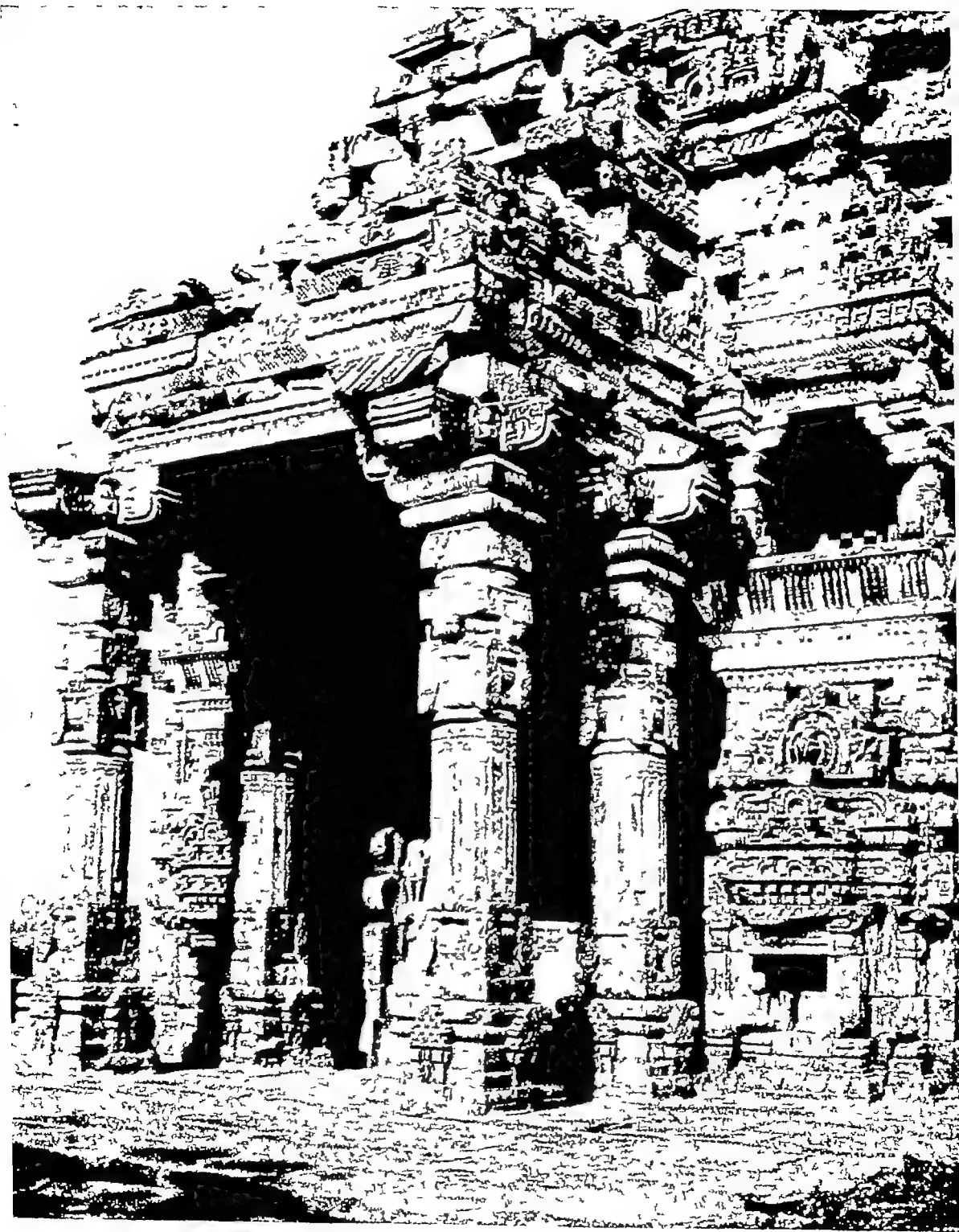


Fig 4 Ardhamandapa (Entrance porch), Mālādevī Temple, Gyāraspur



Fig 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa,
Mālādevī Temple, Gyāraspur

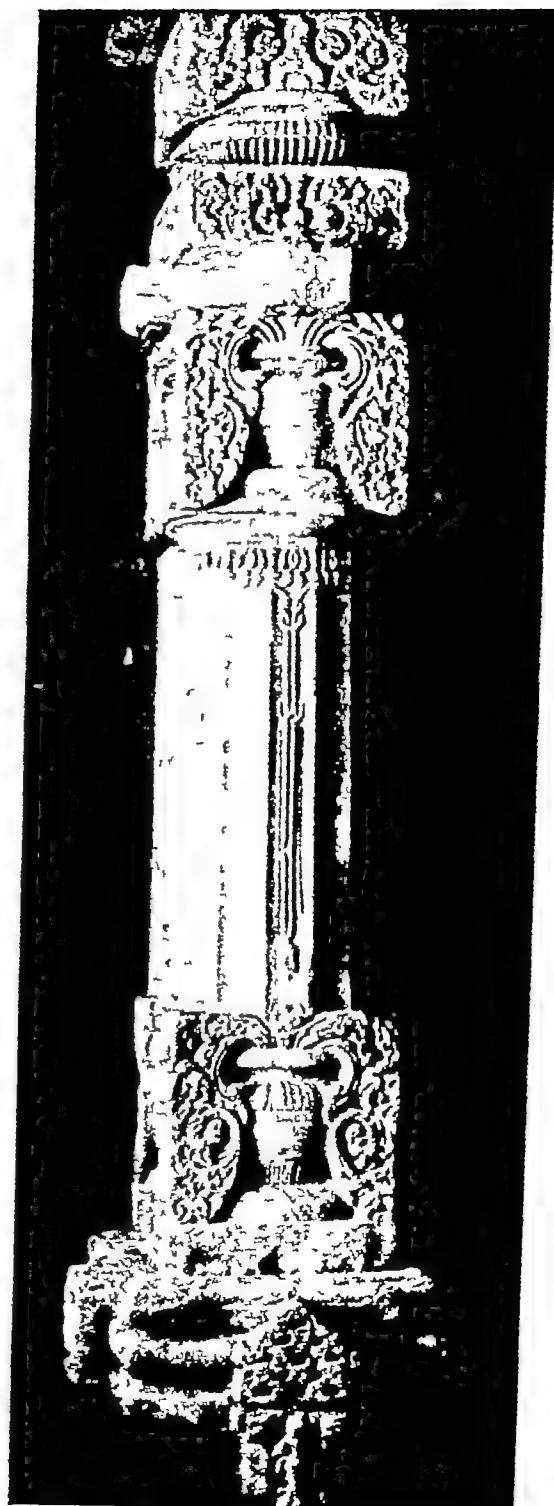


Fig 6 A Pillar of the Mahāmaṇḍapa,
Mālādevī Temple, Gyāraspur

anklets The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar He carries *vajra* in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*) Her right hands hold broken *abhaya*, *trīśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *śankha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit The goddess wears a *dhammilla*-shaped head-dress with a *maṇi* on the *śimanta*, *kundalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohiṇī, the *yaksī* of the second Tirthankara

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus The head and hands are broken

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish She holds *varada*, *abhaya*, net and indistinct object She may be identified with Kandarpā, the Śvetāmbara Yaksī of the fifteenth Tirthankara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount

East face

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *janghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana* She is four-armed and carries *vajra*, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella A horse is depicted below the seat A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure

INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-mandapa* (Fig 4) is supported on four pillars The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-ksipta* variety There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-mandapa* and the door-way of the *mandapa*

Mandapa-doorway

The *mandapa* is entered through a large and elaborate doorway It is of the *pañcaśākhā* variety, the *śākhās* containing respectively

designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāśa*-like design. The *lalāta-bimba* shows an image of Cakreśvarī riding on Garuḍa. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of Gangā on the left and Yamunā on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kṛitamukuta*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. Gangā is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *caurī*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. Yamunā is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gadā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gadā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyānā mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *vīṇā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *ganas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

Mandapa

The *mandapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig 5) is octagonal and probably of the *sama-ksipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gajatālus* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *mandapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-mandapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *mandapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *mandapa* has been placed centrally a colossal standing image of Jīna flanked by two seated male devotees.

Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *cūṭya-gavākṣas*. The shaft of the pillar (Fig 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foilage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grāsa-paṭṭi* or horizontal band of *kīrttimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgīs* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *mandapa* and the pillars of the *antarāla* is *samātala* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *mandapa*.

Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *mandapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāsa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparnas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithunas* bearing garlands and standing four-armed *Vidyādevī* holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing *Sarasvatī* carrying *vīṇā*. On the door-jambs occur *Gangā* and *Yamunā*, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *mandapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

Sanctum

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels.

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinās are also kept in the sanctum.

Inner ambulatory

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāta-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuda, the *vāhana* of *Cakreśvarī* ?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinās and two female devotees. The middle register shows four Tirthankaras and the uppermost seven Tirthankaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by *Ganeśa* on the proper left and *Virabhadra* on the right. Starting from the left end we have *Ganeśa*, *Cāmuṇḍā*, *Indrānī*, *Vārāhī*, *Vaiṣṇavī*, *Kaumārī*, *Māheśvarī*, *Brahmānī* and *Virabhadra*.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antarāla* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tirthankara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakreśvarī Yaksī.

CONCLUSION

The mature decorative and architectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratihāra architectural style of central India.

Like the Bajra Math of Gyaraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Math. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple.

(1) Except for a frieze showing Ganeśa, Virabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Ganeśa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yaksī Cakreśvarī occurs conspicuously on the *lalāṭa-bimba* of the *mandapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakreśvarī-and-Ambikā Yaksīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhadrās* of the sanctum façade invariably show representations of Dharanendra Yakṣa and Padmāvatī Yakṣī.



**Fragments of the earliest Eastern
Prakrit Grammarians~
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala
and Kapila)**

DR SATYA RANJAN BANERJEE

AT the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama¹, Rāmātarkavāgīśa¹ and Mārkaṇḍeya¹, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar *Prākṛta-Sarvasva* ² Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

~~~~~

\* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960

1 For all these references, vide Appendix

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājadyaiḥ/  
proktān grāthān nānālakṣyaṇi ca nīpunam ālokyā// avyākīrnam  
viśadam sāram svalpāksara-grāthitapadyam/ Mārkaṇḍeya-kavīndraḥ  
Prākṛta-sarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Puruṣottama, Rāmatarkavāgīsa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below

7 1 *Formative Suffixes* (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā 10) only, otherwise, with i or ā, e g, mānīnī, mānamsīnī, but sohanā and sohanī

(b) "matup" is formed with ha (Śā<sup>3</sup> & Mā<sup>3</sup> 2); otherwise, alla or ella, e g, ekkaho, but ekkallo, ekkello, puttaho, but puttallo, puttello

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") e or i is added (Śā & Mā 5) (No example is given)

## 2 Declension of the Second Personal Pronoun

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m), tujjhesu (m) and tumhesu (m) (Śā 11)

3 *Future* It is formed with <ssa> instead of hī, (Śā 1) (No example is given)

4 *Gerund* Ktvā is formed with tu, tum (or tumam) (Śā & Mā 3) (No example is given)

## 5 Verbal substitute (Śā 6 & 7)

Skt √ tvar > Pkt tuvara-1

„ √ bhīd > „ bhīnda-1

„ √ chīd > „ chīnda-1

## 6 Śaurasenī Two verbal substitutes of this dialect are given

Skt √ bhu Śau ho (Śā 9 & 12)

„ √ grah „ gahī (not genha) (Ka<sup>3</sup> 14 & 15) in tavya and kta

7 *Māgadhi* Māgadhi is spoken by demons (rākṣasas), by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas (Ksapanaka) and by the menials (ceṭī) (Ko<sup>3</sup> 13)

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively, and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A

## Appendix A

[Views of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Purusottama, Rāmatarkavāgīsa and Mārkaṇḍeya with their English Translation]

*Purusottama on Śākalya*

1 Dhātorbhaviṣyati hiḥ// VI 13

ssasca Śākalyasya // VI 14

Eng Tr According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations

*Rāmatarkavāgīsa on Śākalya and Māṇḍavya and Kapila*

2 Svārthe matau kevalam alla-ellau

Śākalya-Māṇḍavya-mate ha-kārah// I V. 19

cf MK IV 48

Eng Tr In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically, but according to Śākalya and Māṇḍavya *ha* can, however, be used in such a case As for example

ekkallo, ekkello, but ekkaho,

puttallo, puttello, but puttaho

3 Ktvārthe [tu-tum] samsanti ke'pi dhīrāḥ

Śākalya-Māṇḍavyamate vilokya// I V 23

cf Pu IV 24 MK IV 38

Eng Tr Following the teachings of Śākalya and Māṇḍavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of "ktvā"

4 tujjhe ca tumhe sasi vo ca vācyāḥ

Śākalya-Māṇḍavya-mate tu tumbhe// I VI 25

cf Vr VI 28-29 MK V 83-84

Eng Tr *tujjhe*, *tumhe* and *vo* will be found in the accusative plural (*sasi*) [of the second personal pronoun], but according to Śākalya and Māṇḍavya the form *tumbhe* also will be used

5 Śākalya-Māṇḍavya-mate tu eva

bhavya kta-tum-ktvāpara editau ca// I VII 14

cf Vr VII 28 MK VI 7

Eng Tr According to Śākalya and Māṇḍavya *e* or *au* may optionally be used in the past participle (*cta*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktvā*), [while in general the suffix will be *av*]

6 tvarestu to tuvarae Śākalya-mate Vṛtti under I VIII 1

Eng Tr According to Śākalya *tvār* will always be changed into *tuvara*

7 kather hakāro'tha bhīdi-cchīdorndo  
bhede ca Śākalyamate tayoh syāt// I VIII 14

Eng Tr In the sense of 'piercing' (*bhede*) the roots *bhīd* and *chīd* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya, *e g*

✓ *bhīd* > *bhīndai*,  
✓ *chīd* > *chīndai*

8 Dhātu-svarūpānyaparāṇi pakse  
Śākalya-Māṇḍavya-matānugāṇi/  
Kātyāyanasyāpi mate tathaiṣa  
jñeyāṇi lakṣyānubhavadakramena// I VIII 42

Eng Tr Following the foot-steps of Śākalya and Māṇḍavya there are, on the other hand, other forms of these roots, and similarly according to Kātyāyana there are other forms too These are to be known from the usage

9 bho ho ca Śākalyamate bhuvasca II I 25  
cf hosca Śākalyamate syāt MK IX 109

Eng Tr (In Śauniseni) *bho* is substituted for the root *bhū*, but according to Śākalya *ho* can also be used

*Mārkaṇḍeya on Śākalya*

10 halantād id eveti Śākalyah Vṛtti under V 30

Eng Tr The feminine suffix : only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya, [otherwise, *ā* and *i* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*] cf The sūtra in which he is mentioned

ādītau bahulam MK V 30

striyām nāmna uttare ādītau bahulam syātām sohanā sohanī/  
suppanahā suppanahī/ rāhā rāhī/ kvacīd ādeva piā/ vallahā/ asahanā/  
ahanā/ mānīnī/ mānamsīnī/ halantād id eveti Śākalyah//

cf Vararuci ādītau bahulam V 24

cf also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted

adantāt paramākāra ikāro vyañjanād api/  
ity evaṃ vyavatīsthante bahulagrahanāt pare//

- 11 *tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate V 96*  
cf RT I VI 29

Eng Tr In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu (m)*, *tumhesu (m)* and *tumbhesu (m)* (with or without a final anusvāra) Then he adds—*etat tu na bahusammatam*

- 12 *hosca Śākalyamate syāt IX 109 (vide No 9)*

*Mārkaṇḍeya on Kohala*

- 13 *Rāksasa-bhikṣu-ksapanaka-cetādyā Māgadhi prāhur iti Kohalah XII 1*

Eng Tr *Māgadhi* is spoken by demon (*rākṣasa*) by religious mendicants (*bhikṣu*), by the Jainas and by the menials

*Rāmataḥ kavāgiśa on Kapila*

- 14 *Kapilasya tavya-ktayor gahiḥ syāt II 1 28*

Eng Tr *Kapila* does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*cta*) Cf MK IX 130 (*vide No 15*)

*Mārkaṇḍeya on Kapila*

- 15 *na kīa-ktavatu-tavyeṣu Kapile genham icchatī IX 130*

Eng Tr *Kapila* does not want the substitute for the root *grah* into *genha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*cta*) cf RT. II 1 28 (*vide No 14*)



## Jaina Bronzes in the Patna Museum

H K PRASAD

THE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuātānd Aluārā in district Manbhum. In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

### A THE CHAUSĀ JAINA BRONZES

In about the year 1931 from a field at Chausā<sup>1</sup>, a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

---

- 1 Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārh, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them



*Dharmacakra*, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jaina Tirthankaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz, (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*, (ii) ten standing images of Tirthankaras, (iii) six seated images of Tirthankaras.

#### *First Group*

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yaksinīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl XVIII).

The *Yaksinī* figures are very much similar to those of Sāñcī Toranas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñcī (2nd-1st centuries B C) : i.e. in the Śunga period<sup>2</sup>. This *Dharmacakra* associated with the *Yaksinīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period<sup>3</sup> has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jaina shrines. There are other spots also near about Arrah where Jaina antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p 107). Shah, U P, *Studies in Jaina Art*, fig 15. U P Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B C or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kusāna period (*vide Ākoṭā Bronzes*, pl 3).

3 *Vide* The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sārnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śunga period (2nd century B C) (See fig 1 for details of the *Yakṣis* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra* )

The other object, the *Kalpavṛkṣa*<sup>4</sup>, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śunga period. We have the image of Śālabhañjikā in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śunga period. In Sāñci Toranas also of the Śunga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śunga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śunga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (Asoka tree) may also be of the Śunga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i e, not in association with any Jaina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jaina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or Aśoka tree) was being regarded as one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthankara and as such it is represented in association with a Jaina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl XVIII)

### Second Group

The ten standing images of the Jaina Tirthankaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kusāna period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kusāna period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of Pārsvanātha, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate.

---

4 According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the Asoka tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthankaras.

to their bodies Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless Their faces are broad and unattractive All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kusāna period

These Tirthankara images are represented singly, i e , without the association of their *Sāsana-devatās* (i e *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period In this connection, B C Bhattacharya has rightly observed "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yakṣa* and *Yakṣiṇī* figures to the sculptures of the Tirthankaras Thus it may be concluded that the *lāñchanas* as well as the *Yakṣa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kusāna age of Jaina art"<sup>5</sup> Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kusāna period<sup>6</sup> The image of Pārśvanātha (Arch No 6531, pl 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B C by U P Shah<sup>7</sup>, for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārśvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay,<sup>8</sup>

5 Vide *The Jaina Iconography* by B C Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p 41, and U P Shah's paper on 'Introduction of *Sāsana-devatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara

"I should like to point out that no figure of an attendant *yakṣa* or *yakṣi* assignable to a period earlier than the sixth century A D is yet known"—U P Shah (Editor)

6 The characteristic features of the Kusāna Jaina images are (1) The Tirthankaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification) (2) The Jaina Tirthankara generally remains in *Kāyotsarga* posture (3) The Tirthankara image is represented singly, i e , without the association of his *Sāsana-devatās*, i e , *Yakṣa* and *Yakṣiṇī* (4) The Jaina Tirthankara usually remains naked (5) The pedestal on which the Tirthankara stands remains simple, i e , without any decoration (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period,

7 Shah, U P, *Akota Bronzes*, p 20, pl 1b.

8 *Ibid*, pl. 1a.

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape, secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārsvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B C.<sup>9</sup>

### Third Group

The images of the third group consisting of six seated Tīrthankaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tīrthankaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.<sup>10</sup>

The Chausā bronzes are now described below

- 
- 9 "I still continue to regard this bronze as dating from c. first century B C. Terracottas with such faces and dating from c. 2nd or 1st century B C., are not unknown"—U P Shah (Editor)
- 10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are (1) The image of Jaina Tīrthankara is invariably associated with his particular *lāñchana*. (2) Generally the Jaina Tīrthankara is represented in association with his *Sāsana-dēvatā* (Yaksa and Yakṣiṇī). (3) The nudity of Tīrthankara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tīrthankara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulls or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

*First Group (Śunga period)*(1) *P M Arch No 6540*

*Dharmacakra* The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣiṇīs*) coming out from the mouth of two *Makaras*—one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12½" and diameter 8" (Fig 1) <sup>11</sup>

(2) *P M Arch No 6550*

*Kalpavṛkṣa* The Asoka tree is shown with various branches and leaves, a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilded. Broken Height 13½" (Fig 2) <sup>12</sup>

*Second Group (Kusāna period)*(3) *P M Arch No 6538*

Image of *Rṣabhanātha* or *Ādinātha* recognised as such from his *Kesavallārī* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back, the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them, there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back, has flowery designs, the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height 10½". See Fig 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view of the Bronze <sup>13</sup>

(4) *P M Arch No 6539*

Image of *Rṣabhanātha* or *Ādinātha* recognised as such from his *Kesavallārī*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back, the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

---

11 For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl XVIII

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid*, pl XVIII

13 First published by Shah, U, P, *Studies in Jaina Art*, fig 17, and *Ahota Bronzes*, fig 2a

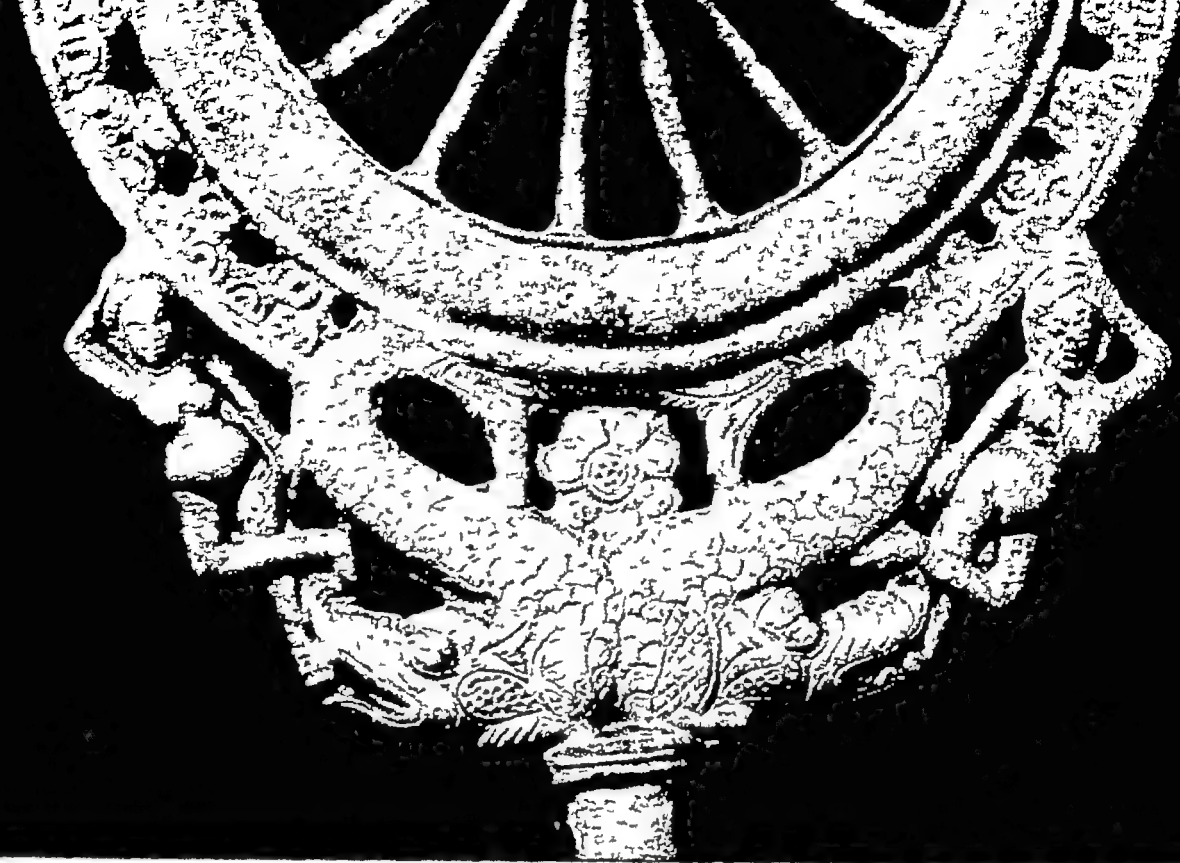


Fig 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā

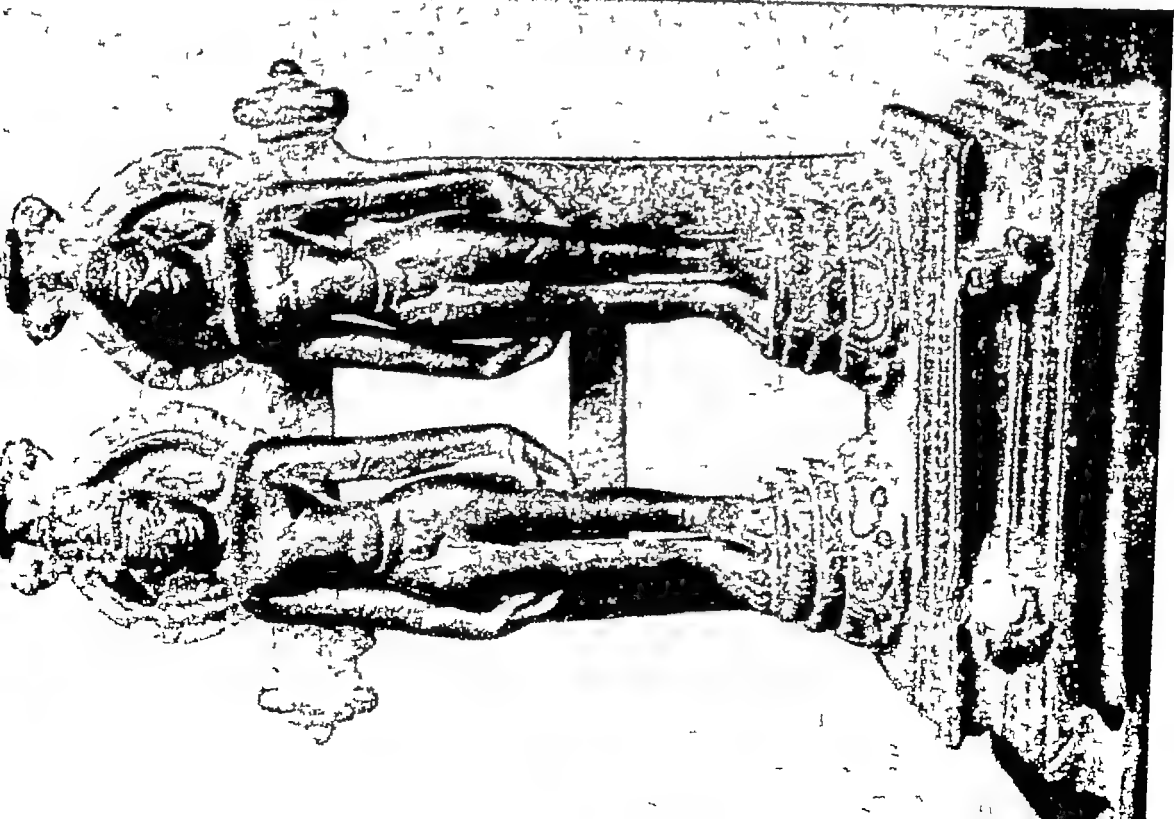
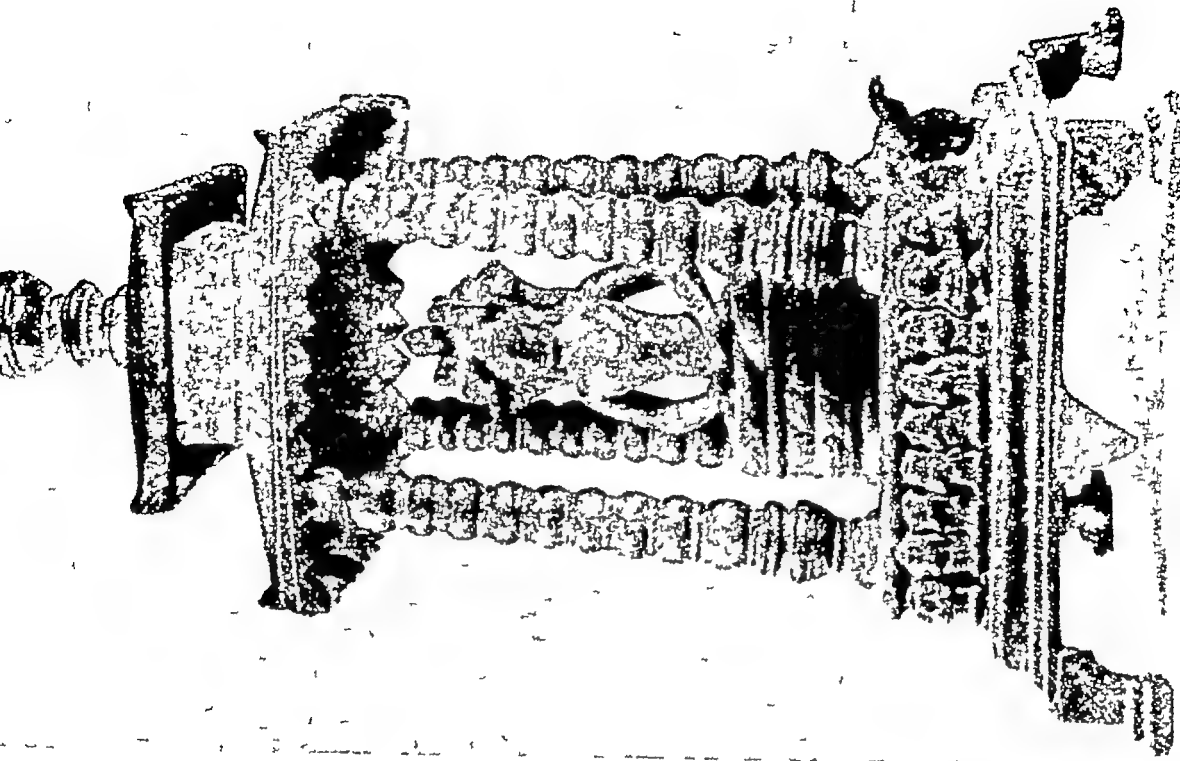




Fig 3 Rṣabhanātha bronze from Chauṣṣi



Fig 4, Pārśvanātha, bronze from Chauṣṣi





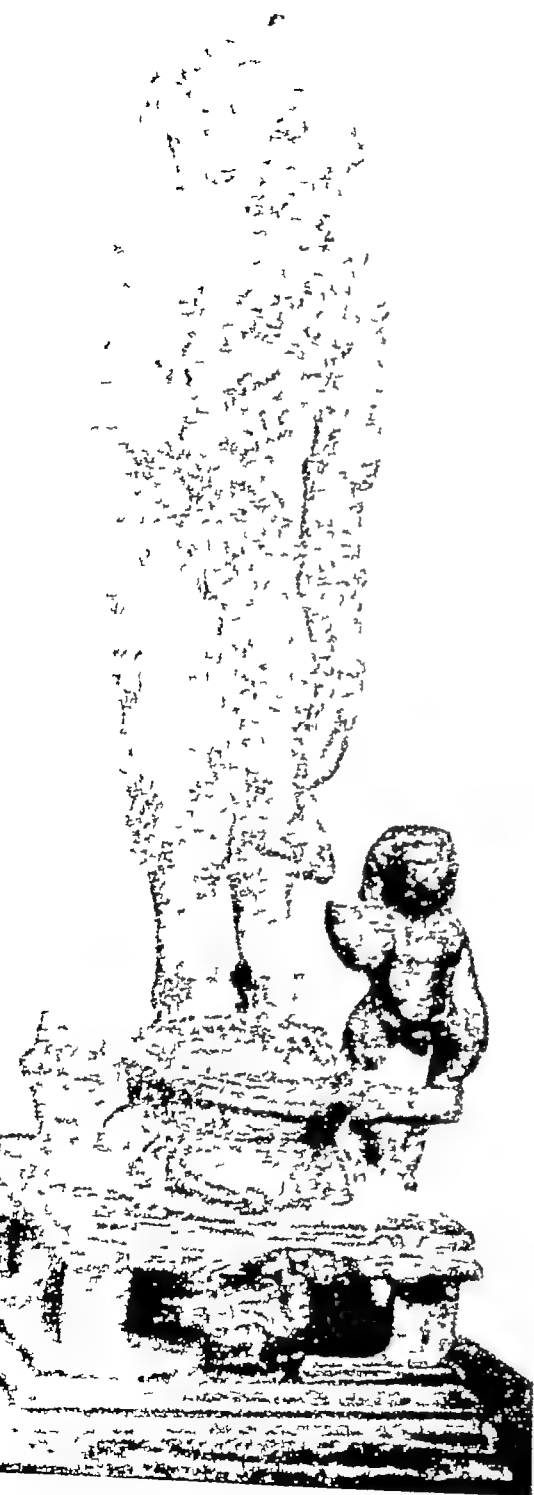


Fig 7 Ambikā, bronze from Aluārā



Fig 8 Rṣabhanātha, bronze from Aluārā

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height 8½". For a photo see *Akota Bronzes*, fig 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl XX.

(5) P M Arch No 6533

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent", all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment, note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height 12½". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

(6) P M Arch No 6531

Image of Pārsvanātha recognised as such by his particular *lāñchana*—the serpent hood—at the back of his head, standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height 10". See fig 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig 1b.

(7) P M Arch No 6535

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them, fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features, hands and legs not in proportion to the body, sex exposed, break across upper arms. Height 14½".

(8) P M Arch No 6536

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest, curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced Śrīvatsa symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs, sex exposed. Height 17½".

(9) P M Arch No 6537

Image of a *Tirthankara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, Śrīvatsa symbol on chest, break across knees and forearm. Height 18". For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI.

## (10) P M Arch No 6530

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having hair arranged in parallel rows, *Śrīvatsa* symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered Height · 19¼" For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl XXI

## (11) P. M Arch No 6532

Image of a *Tirthankara*, portion of hands missing, standing in *Kāyotsarga* pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out, elongated ear-lobes, faint *Śrīvatsa* symbol on chest, pupils marked, break across right leg Height 17"

## (12) P M Arch No 6534

Image of a *Tirthankara*, standing in *Kāyotsarga* pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing, break across right leg, crude in execution, corroded Height 13¾"

## Third Group (Early Gupta or Gupta period)

## (13) P M Arch No 6553

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his *Kesavallari* (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, *Śrīvatsa* symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height · 5½

## (14) P M Arch No 6554

Image of *Rsabhanātha*, recognised as such by his locks of hair (*Keśavallari*) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā*, wearing elongated ear-rings, *Śrīvatsa* on chest, tenon at back of head, corroded Height 6". *Patna Museum Catalogue* pl XIX

## (15) P M Arch No 6556

Image of a *Tirthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded Height : 3¼"

(16) *P M Arch No 6551*

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded Height 8 $\frac{3}{8}$ "

(17) *P M Arch No 6552*

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings Corroded and damaged Height 7 $\frac{3}{8}$ " *Patna Museum Catalogue*, pl XIX

(18) *P M Arch No 6555*

Image of a *Tīrthankara*, seated in *Vajraparyanka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings, features and contours of body very much blurred, corroded Height 5 $\frac{1}{2}$ "

## B THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twentynine Jaina bronzes was discovered from a field at Aluārā<sup>14</sup> in District Manbhum Twenty-seven of them were images of Jaina *Tīrthankaras*, one of them was an

---

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P S Chandankiyrī District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes

Manbhum was once a great centre of Jainism There are quite a large number of Jaina antiquities scattered all over the district of Manbhum At Bahāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a Jaina temple in which are kept very old Jaina images Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jaina shrine where there are naked Jaina images At Kumhrī & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthankara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images:

1. These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā.

2. The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3. The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kusāna period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4. Some of the images have *ūrṇā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5. The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kusāna period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft high) of a Jaina Tirthankara.

At Chhārṛa, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chhārṛa, there are quite a large number of broken images of Jaina Tirthankaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6 The *lāñchanas* of the Tīrthankaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pāla period.

7 Two of the images of the Tīrthankaras are shown inside canopied *simhāsanas*, which is a very late conception. Probably it originated during the Pāla period.

8 Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A.D. on palaeographical grounds. And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes.

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas*.

(a) Rsabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha, (d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārśvanātha, (g) Neminātha, (h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā.

These are now described below.

(1) P M Arch No 10676 Rsabhanātha

Recognised as such by his *Keśavallārī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead. Height 3½"

(2) P M Arch No 10680 Rsabhanātha

Recognised as such by his *Keśavallārī* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrnā* on forehead, traces of Śrīvatsa on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscription on pedestal which reads "*Adharya Mayīla*" Height 7½" (Fig 8)

(3) P M Arch No 10681

Rsabhanātha, but without Śrīvatsa on chest, pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and is not inscribed  
Height  $7\frac{1}{2}$ "

(4) P M Arch No 10682 Rsabhanātha & Mahāvira

Image of Rsabhanātha and Mahāvira standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?), Rsabhanātha having his *Keśavallari* falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal, small *ūrnā* marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest, Mahāvira, recognised as such by his *lāñchana* (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, *ūrnā* marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest Height  $7\frac{1}{2}$ " For a photo see fig 5, also see *Patna Museum Catalogue*, pl XXXV

(5) P M Arch No 10683 Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Keśavallari* falling down on his shoulders and coming up to his chest, standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers, his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, *ūrnā* shewn on his forehead Height  $7\frac{1}{4}$ "

(6) P M Arch No 10684

Ditto Height 7"

(7) P M Arch No 10685

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 5"

(8) P M Arch No 10686

Ditto Height  $3\frac{3}{4}$ "

(9) P M Arch No 10687 Rsabhanātha

He is recognised as such by his *Kesavallari* falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in *Vajrāsana*, *Dhyānamudrā*, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top Height  $2\frac{1}{2}$ "

(10) P M Arch No 10689 Kunthūnātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal Height  $2\frac{3}{4}$ "

(11) P. M Arch No 10690

*Ditto*, but the pedestal shows eight seated attendants or devotees<sup>15</sup> Height 4 $\frac{3}{4}$ "

(12) P M Arch No. 10691

*Ditto*, with *ūrnā* on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants)<sup>16</sup> Height 6 $\frac{1}{8}$ "

(13) P M Arch No 10692

*Ditto* Height 6 $\frac{1}{8}$ "

(14) P M Arch No 10693

*Ditto*, pedestal showing eight seated attendants<sup>17</sup> Height 4 $\frac{1}{2}$ "

(15) P M Arch No 10675

*Ditto*, but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two Height 4 $\frac{1}{2}$ "

(16) P M Arch No 10695

Candraprabha, standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having *ūrnā* on forehead and hair on head arranged in top knot fashion Height 6 $\frac{1}{8}$ "

(17) P M Arch No 10696

*Ditto*, but features blurred Height 4 $\frac{1}{8}$ "

(18) P M Arch No 10697 Ajitanātha

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having *ūrnā* on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion Height 5 $\frac{1}{4}$ "

(19) P M Arch No 10688 Neminātha (?)

Probably the image of *Neminātha* (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion Height 6 $\frac{1}{4}$ "

15 These may be the Planets —U P Shah

16 These may be the Planets —U P Shah

17 These may be the Planets —U P Shah



## (20) P M Arch No 10674 Vimalanātha

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having *ūrṇā* on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear  
Height 4½"

## (21) P M Arch No 10670 Mahāvīra

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *śimhāsana* on the front side, inscription on *śimhāsana* which reads *Śrī Ānanda tasya Putra Vannatī thākur muni (?)* Height of figure 8" Height of *śimhāsana* 21" Patna Museum Catalogue, pl XXXVI

## (22) P M Arch No 10671 Mahāvīra

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having *ūrṇā* on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion, his emblem "Lion" is depicted on the pedestal, inscription on pedestal which reads "*Śrī Ācārya Ratnacandra Saha (?) yal-asya* " Height 8½"

## (23) P M Arch No 10672

*Ditto* Inscription on pedestal which reads "*Danam pri (?) tī manvita* " Height 6½"

## (24) P M Arch No 10673

*Ditto* With nine attendants seated on pedestal, inscription on pedestal at the back which reads "*Kulīstha ıla kunakya* " Height 6¾"

## (25) P M Arch No 10677

*Ditto*, but without any attendant and inscription on pedestal  
Height 3½"

## (26) P M Arch No 10678 Pārśvanāthā

Image of *Pārśvanāthā* recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal,<sup>18</sup> inscription on *śimhāsana* which reads

~~~~~  
18 These are the nine planets —U P Shah

"Śrī Ācārya (ya) Su-mayīla " Height 12" See fig 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVI

(27) *P M Arch No 10679*

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct Height 5"

(28) *P M Arch No 10698 Head of a Jina*

Head of a *Tīrthankara* with *ūrṇā* on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings Height 5½" *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

(29) *P M Arch No 10694 Ambikā (?)*

Image of a female deity probably¹⁹ *Ambikā* standing in *tribhanga* attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a *sari* as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object, pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem—the "Lion" Height 5" See fig 7 Also *Patna Museum Catalogue*, pl XXXVII

- ~~~~~
- 19 She can be safely identified as *Ambikā*, the *Yaksini* of *Neminātha*. In the photo published here, the figure of the child on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay—U P Shah



Some Early Jaina Temples In Western India

M A DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Śvetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share, they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vāstuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solankī times when the earliest of such books were compiled)¹ their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

1 Vide Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vāstuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O SOMPURA)

Western India For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Śvetāmbara Jainism itself

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India Gīrinagara (Junagadh), but more definitely Valabhī (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maṭṭrakas, was a stronghold of Jainism, a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jainas have not much to show between the fifth and the seventh century Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maṭṭraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism Its existence in the earlier half of the Maṭṭraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved Jaina bronzes of the sixth century at Valabhī itself², again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century³, the Dīgambara Jina image from Khedbrahma⁴ and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank⁵, together with a few but indisputable literary evidences so endorse But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent At Valabhī itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhī was devastated (783-84) by the marauding Arabs from Sindh The sacred Jaina images, just before the

2 Consult SHAH, U P, *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details

3 *Ibid*

4 SHAH, U P, *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol X, No 1, September 1960, Fig 1

5 This is the considered opinion of DR U P SHAH

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*⁶, to safer sanctuaries, to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhīllamāla (Bhinmal)

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place, in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Anhilapātaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkata, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārśvanātha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Prāgvāta Ninnaya, the ancestor of Governor Vimāla of Dilwara fame, built a temple to Jina Rsabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church. At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vatesarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaccha. At the centre of its emanation a temple to Jina Rsabha was in existence.

Dīgambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārśvanātha (Nannarāja Vasati) where Jinasena wrote his *Harivamśa Purāna* in 783. This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostatikā as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931-32, was the *Brhatkathākośa* of Harisena.⁷ *Harivamśa Purāna* refers to Simhavāhanā Śāsanadevī Ambikā (atop Mt Girnar) whose origin is associated with Kottinārī (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.^{7a} By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintāmaṇi (1305) of Merutunga, *sarga* 50, *Satyapuratīrthakalpa* (1311) inside Vividhatīrthakalpa of Jinaprabha, and Ms P (1472) in Purātana Prabandha Samgraha edited by Muni Jinavijaya all published in Singhi series, Bombay

7 SANDESARA, B J, *Wadhavan-mām racāyēlā be Dīgambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol I, No 2, Sept 1957. Both Jinasena and Harisena belonged to the Punnāṭa Samgha of the Dīgambara Sect

7a SHAH, U P, *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol IX, pt 2, Sept 1940

of the Dīgambara Church had settled at Prabhāsa, they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jīna Candraprabha there⁸ A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārsvanātha near Unnatapura (Una)^{8a} At Stambhatīrtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after

When we turn to Rājāsthān, no centre of the stature of Valabhī is encountered at that age or earlier A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundī is supposed to be a fifth century erection⁹ Next of note is the hoard of bronzes from Vatapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga* jīna images dated to the year 688^{9a} The image of Mahāvīra in the temple at Nandīya with its two superb *vāhikas* (chauri-bearers)¹⁰ would come next The image of Pārsvanātha from Bhatewa¹¹ is stylistically of the same age

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhīllamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūri who completed this work in the Astāpada Prāsāda of Ādinātha at Jābālipura (Jalor), a fane founded a little earlier by Friar Virabhadra to whom Udyottana refers very reverently The Bhīllamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradesa by Yaksadattaganī (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūri Jaina temples existed at Citrakūta (Chitor) in the time of Haribhadrāsūri (8th cent) Ninnaya of Anhilapāṭaka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jīna at Candrāvātī for the benefit of Jālihara Gaccha At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhās-Pātan-nām Prācīna Jaina Mandīro* (Gujarati) 'Svādhyāya', Vol 3, No III, V S 2023, Baroda

8a A defaced image (in *kāyotsarga*) of Pārsvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum For its illustration, see NAWAB, SARABHAI, *Bhārat-nām Jaina tīrtho ane temnum Śilpa-sihāpatya* (1942), Fig 12

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jainism in Rājasthān*

9a U P SHAH has published this image in his *Akota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art*

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of India* (1955), Fig 54

11 This, as informed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat

existed in 859 as reported by Jayasimhaśūri in his *Pharagopadesa-vivaranamālā-ṛti*. Jayasimhaśūri's master, Kṛṣṇarī, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur¹²

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith. Vararāja Cāpoṭṭa we mentioned in the foregoing discussion. There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a Jina-tilāsa at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century. More important instances are known from the Imperial Caulukyas (Solankis) of Anhilapāṭaka. King Mūlarāja I (942-995) founded, it would seem, Mulavasthā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajīnadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapāṭaka. His successor Cāmunḍarāja as well as Durlabharāja respected Jainism. In the capacity of heir apparent, Cāmunḍa had made a grant to the Jain temple at Varuṇakarmaka (Vadasama) in 977. Bhimadeva I (1022-64) held learned Jain monks in high esteem. Suracārya and Śāntibūri rallied beside the throne in the battle of wits between Mūlaka and Gujarat. Bhimadeva's son and successor Karnadeva (1061-95) was also generous to the Jains. He granted land to the temple of Jina Sumatinītha at Takatavi or Tākovi (Takod) in 1084. His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095-1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinītha temple, in 1100. But Siddharāja did more than that for the Jains. By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapāṭaka and Siddhavihāra (c. 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur). Out of all Solanki monarchs, Emperor Kumārapāla (1144-74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra. The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jūbālipura and Prabhāsa.

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat. The Imperial Gurjara-Pratihāras as well as the Pratihāras of Maḍḍodara-Medāntaka (Mandor-Media) branch were zealous for Jainism. Pratihāra Nāgabhaṭṭa I founded Yakṣavasthī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yakṣadattagani whom we referred to a short while ago. The sanctuary of Mahāvira

12 From Kṛṣṇarsī sprang a gaccha bearing his name

at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranṭa (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratihāra we shall have an occasion to refer to later. His successor Nāgabhaṭṭa II was under the influence of Bappabhattisūri, while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confreres of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratihāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhaṭṭa II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

How early Pratihāras of the collateral branch in Marumandala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratihāra Kakkukarāja of Maddodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartṛbhaṭṭa I, Lord of Medapāta (Mewar), built Guhīlavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartṛpadra (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Budhāgani of Caitrapuriya Gaccha. His successor Allata is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūta.¹³

The relations between the early Cāhamānas of Śākambhari (Sambhar) or Sapādalaksa and the Jaina Church are not clear. The later Cāhamānas were of course generous to Jainism. Prthvīrāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārsvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer). His son Arnorāja held Jinadattasūri in great respect. His son and successor Visāladeva Vīgraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer. His successor Prthvīrāja II granted a village to the Dīgambara Jaina temple of Pārsvanātha at Bijolya in 1169. Cāhamāna Someśvara, son of Arnorāja, granted a village to the temple of Pārsvanātha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naddula (Nadol). How Lakṣmanadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Katukarāja, son of Aśvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvīra at Śamīpāṭī (Sewadi) with which we are to deal soon. Cāhamāna King Alhanadeva of Naddula promulgated a commandment of non-violence at Kīrātakūpa (Kīradu) in 1152. To the temple of Mahāvīra at Sanderaka (Sanderav) he

13 This one seems to have disappeared in antiquity

allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naddula branch, Kīrttipāla, made a grant to the temple of Jīna Mahāvīra at Nadduladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadol, in 1160.

The Rāṣṭrakūṭas of Hastikundī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Vīdagdharaṇa, son of Harivarman, founded a shrine to Jīna Rsabha at Hastikundī in 917. His son Mammaṭa gave a grant to the selfsame temple. Mammaṭa's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānaladevī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naddula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvīra at Nadduladāgikā in 1132. Queen Anhaladevī, consort of Alhanadeva, made a grant to the Sanderaka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Srngāradevī, consort of the Paramāra Prince Dhārāvāsadeva of Candrāvati, granted some land to the temple at Jhādaulī or Jhādavellī (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevī, mother of Mahārānā Samarasīmha, founded a temple to Jīna Pārsvanātha in 1278 at Citrakūṭa.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jaina temples, monasteries, and libraries. Dandanāyaka Vimala raised a temple to Ādinātha at Deulavādāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasatī at Satruṇjaya and one other at Ārāsana (Kumbhariya). Sāntū, prime minister to Solankī potentate Karnadeva, built Sāntūvasatikā at Anhilapātaka as well as at Karnāvati (Ahmedabad). Muñjāla, minister to Karnadeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasīmha Siddharāja as well, founded Muñjālavasatī at Anhilapātaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karnāvati and Udayanavasatī at Stambhatirtha. He also founded a temple to Jīna Sīmandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantrī Solāka founded Solākasatī at Anhilapātaka some time before 1112. Dandanāyaka Kapardī built a shrine to some Jīna in the same city in 1119. Sajjana, Dandanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karnavihāra) atop Mt Girnar in 1129. Pṛthvipāla, minister to Kumārāpāla, added *mandapas* to Vanarājavihāra at Anhilapātaka, Vimalavasatī at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvati.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sāyana-vādapura. Minister Vāgbhatta, son of Udayana, replaced the old temple of Ādinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Āmrabhaṭṭa replaced the antiquated Śakunī caitya at Bhrgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Viradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramandapa and six other shrines in front of the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārsvanātha on Mt Girnar, temple sacred to Ādinātha at Dholka, and Astāpada Prāsāda at Prabhāsa. Tejapāla founded Nandīśvaradvipa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnāvatī, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt Girnar, as well as in Dilwara on Mt Abu (1232), and to Ādinātha at Prabhāsa. He also founded Āsarājavihāra at Anhilapātaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvātī (Dabhoi) and Stambhatīrtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī.

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagadusā of Bhadrāvātī and Pethaḍa of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagadu founded temples at Dhanka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethada's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salaksanapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratihāras, Cāhamānas and Guhīlas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhīlas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā, and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambharī and Naddula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankīs of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārapāla, it acquired the

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kunkana, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvati in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allata, erected a temple to Jina Pārsvanātha at Āghāta (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhandārī Yaśovīra added a *mandapa* to the Astāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India. The commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvāṭas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukesavālas (Oswalas) from Ukeśa (Osia), Śrimalis from Śrīmāla, i.e., Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Palī), and to a small extent Modhas from Mordheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvāṭas and Śrīmālīs migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukesavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion, through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kusāna days on, divided into *ganas*, *śākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śunga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place¹⁴. Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*¹⁵, but many new came to be established, some taking their names after their place of origin¹⁶, some after communities¹⁷, others after the founding preceptors¹⁸, still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances¹⁹, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*²⁰, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritanas possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period

16 As for example, Upakeśa or Ukeśa *gaccha* from Ukesa, Brahmāna *gaccha* from Brahmāna (Varman), Nānakīya or Nānāvāla *gaccha* from Nānaka (Nana), Saṇḍeraka *gaccha* from Sanderaka (Sanderav), and so forth

17 Pallivāla *gaccha* and Khanderavāla *gaccha* for instance

18 Kṛsnarṣi *gaccha*, Bhāvadācārya *gaccha*, Devācārya *gaccha* etc

19 Añcala *gaccha* etc

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance

territorial or racial outlook They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria They treated Western India as a single unit They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India

From the *pattāvalis*²¹, *prabandhas*²² and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves The number of followers initiated to the order of the monks was staggering Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect, some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization To the earlier ones including great Haribhadrāsūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages There were Śīlānka and Siddharsī of Nivṛtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhaneśvarasūri and Dharmaghosāsūri of Rājagachha²³, Yasobhadrāsūri of Sanderaka Gaccha, Abhayadevasūri and Vādidevasūri of Vada Gaccha,²⁴ Jineśvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gachha,²⁵ and, towering above all, Hemacandra of Pūrnatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Pattāvali Samuccaya* by Darsanavijaya

22 *Prabandha* works mentioned under foot-note No 6

23 See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTĪ MAHARAJA

24 *Ibid*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation, nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasimha Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples *vis-à-vis* the temple of Mahākāleśvara. Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla. Like the eastern Śaśāṃka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhata, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapāla The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere in India of those times In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Virasaivas in Karnāta In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists^{25a} Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Mīśra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own These perverse impulses were anticipated in the sacred architecture as well At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmana temple (954) and Jagadambī temple (early 11th cent) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of decency²⁶ Evidently, such sculptures have no sanction of the *vāstuśāstras* They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened The theory of *nīścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

25a Jaina temples at Dudahī, Padhavalī, and perhaps Budhī-Chanderī for instance

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhārati, Research Bulletin of the College of Indology' No 3, Banaras Hindu University, 1959-60

India This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology Haribhadrasūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva That explains everything why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism, how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples, and why the *vāstuśāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition Compare this with the parochial attitude of *Samarāṅgana sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhandi*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāśā could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Ādinātha on Śatruñjaya similarly, in early sixteenth century, Karmāśā obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad Still later, Hiravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines That was the

character, clement but potential of Śvetāmbara Jainism : it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsī) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrāsūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsī Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Samvegī, Suvihita, and Samvijñāvihārī who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śilagunasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsī authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jinesvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solankī monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsī system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālpura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsī order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsī abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182, from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity, though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Śvetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Śvetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allata's court at Āghāṭapura, he was defeated,²⁷ Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solankī potentate Jayasīmha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevī herself had presided, Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious.²⁸ Gunacandra encountered with Dharmaghosāsūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru, Śvetāmbara Jainas once more emerged victorious.

But Dīgambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratīhāra period. There are, for instance, Dīgambara Jaina caves near Śrīnagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvatī at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946. The *torana* of the Dīgambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khandelvālas (originally from Khandelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgada locale were and are the chief Vanika communities supporting Dīgambara Jainism in Rajasthan. Māthura Samgha and Mūla Samgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Dīgambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

27 Allata is said to have erected a *kīrtīstambha* at Citrakūta mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rājavihāra at Anhilapāṭaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it, he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Dāhala of the Cedis. The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India. Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion

* * *

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts—consider, for instance, that all the temples at Śākambharī and Candrāvati, Bhullamāla and Ajayameru, Anhilapātaka and Ānandapura (Vadnagar), Karnāvati and Stambhatirtha, Bhrgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been, what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Ānandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,²⁹ Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it.³⁰ second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristic of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan

-
- 29 DRAKY, M. A., *The Chronology of the Solankī Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22
 30 The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one, by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vāstuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles, they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies, hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex, it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."³¹

31 GHOSH, A, *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kalā Akademi, pp 9-13

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Āndhra and Śūngan names, those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant^{31a}. But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned—the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihāra period. Two major styles, “concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed”³², existed in the last quarter of eighth century. Osian temples and their congeners in upper

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark: “The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis: it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified.” *Cave temples of the Pallavas* (A S T No 1)

32 DHAKY, M A, *Brahmānasāmī temple at Varman*, ‘Journal of the Oriental Institute, Baroda’, Vol XIV, March-June 1965, Nos 3-4, p 381

Rajasthan³³, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūta and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāta, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhīllamāla, and Jābālipura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāta and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat, while Medapāta, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāta itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kīrātakūpa (Kīradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century, but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kīrātakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems, alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

33 The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmesvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Paranagar in the North³⁴, Parol near Bombay³⁵, Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities, include Kunkana (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala, along with Karnāta, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, *plus* the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area, which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest³⁶—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively. This severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration³⁷ and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style.

34 As indicated by the old Śiva temple there.

35 Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

36 These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Sindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

37 *Ibid*

whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon. The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills³⁸ and the Medapāta school which includes, for our purpose, the lower Mewar only³⁹. The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratihāras in Marumandala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukesa to Śākambharī along the transverse axis. Śākambharī was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratihāras for a long span of time.

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat. The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumandala tract of Rajasthan. The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland, they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other.

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time. Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged. This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India. This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

~~~~~  
38 Possessing inner ambulatory around the cella

39 A complex miniature śikhara (turret) with *aṇḍakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression



Solanki style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U P SHAH on Western Indian sculptural art, this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

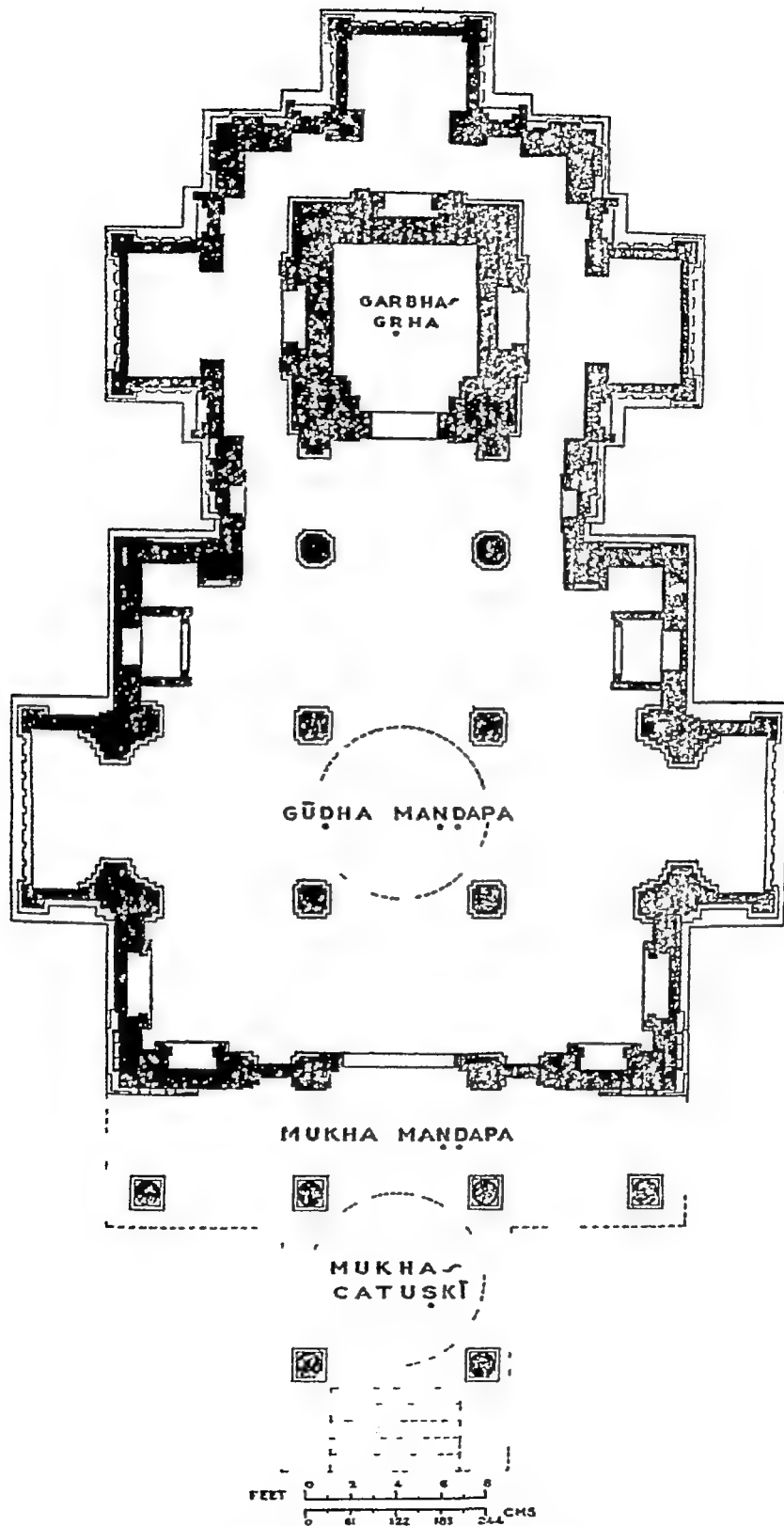
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

## I MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukeśa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratihāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratihāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jainas the site is of triple significance: it is the centre of nativity of the Ukeśavāla banias, a town from which Ukeśavāla Gaccha emanated, and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvīra, exists at this place. Ukeśa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvīra is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagatī (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāndhāra* class connected by a *kapilī* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamandapa (Closed Hall) followed by the (3) Trīka or Mukhamandapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuskī (Porch). At some distance in front of the Mukhamandapa is located the (4) Torana and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamandapa and the Torana. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor). Just in front of the Torana is the (11) Valānaka or Balānaka (Entryhall) which is also known as



Plan of Mahāvira temple, Osia

Nālamandapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagatī. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuskī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling.

### (1) *Mūlaprāsāda*

The *Mūlaprāsāda*, about 7.77 M wide, is a square of *tri anga* on plan and thus has three proliferations—the *bhadra* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 4.4 : 1 : 2. The elevation (Figs 1 and 2) covers three divisions: the *pītha* (socle), *katī* (wall face) and the *śikhara* (spire).

The *pītha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhutta* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with closely set *candraśālās* (*caitya* arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra* and finally tops the *vasantapattikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll.

The *katī* is made up of three parts: *vedibandha* (podium), *janghā* (entablature) and a *dvistara varandikā* (bistrated principal cornice). The *vedibandha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khurala* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalāśa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions. The *kumbha* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalaksmī (?), Vāyu, and a *mithuna* (couple). The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneshwar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karna-janghā* shelters the two-armed *Dīkpālas* (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirṛti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhādras* (balconied windows) substantially project out. The *vedibandha* here is replaced by handsome, square vase-and-foilage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājasenaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-pattaka* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhadra*, with a different motif in each

box (Fig 3) is particularly pleasing. The upper end of the *katī* is marked by a *padmapattikā* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varandikā* formed by two cornices in between which is a deep *kantha* (fillet) decorated with palmette design.

The *śikhara* above the *Mūlaprāsāda*, in the elaborate *Māru-Gurjara* style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śrngas* (turrets), *uraḥśrngas* (leaning half spires) and the central *mūlamanjari* (main spire). The normally seen *rathukā* (framed panel) in the *bhadra* portion of the *śikhara* is substituted here by a projected *gavākṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.<sup>40</sup>

## (2) *Gūḍhamandapa*

The *Gūḍhamandapa*, which is 10.65 M wide, is likewise square but *dvī-anga* on plan and hence possesses only two projections—*bhadra* and *karna* (Fig 1). In elevation it shares the mouldings of the *Mūlaprāsāda* upto *varandikā*. The *karna-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of *Yaksa* and *Yakṣī* and on the west with *Kubera*. The *janghā* on the front *karna* shows niched figures of *Sarasvatī* and (3) *Pārśva Yakṣa*<sup>41</sup> on the left one and *Acchuptā* and *Apraticakrā* on the right one. The rear *karna janghā* of the *Gūḍhamandapa* has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the *Gūḍhamandapa* is a *tribhūma phāmsanā* (three tiered pyramidal roof) of great beauty and consistency. Its *prahāra* (base) is formed by a *rūpakantha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādhara*s and *gandharva*s playing musical instruments in discrete panels. The *rūpakantha* is capped by a *chādyakī* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phāmsanā* at this stage is surmounted by a graceful

~~~~~  
40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavākṣas* in the *śikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances, however, the *gavākṣa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

41 The attributes of this two-armed *Yaksa* are missing, but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

śrngā Each of the two *bhadra* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*⁴² harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*⁴³. From the centre of the first tier of the *phāmsanā* projects the *urakḥphāmsanā* above the eastern and western *bhadra* and it is flanked on either side by half *simḥakarna* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *simḥakarna* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *simḥakarnas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karna kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāmsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *simḥakarna* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghanṭā* (bell) crowned by a *kalaśa* (pitcher-finial) which may not be original.

(3) *Mukhamandapa*

The socle of the *Mukhamandapa* has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāmsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāmsanā* of the *Gūḍhamandapa*. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *simḥakarna* on the east are obscured by plaster coatings. A Yaksī with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three *Mahāvīdyās*—*Gaurī*, *Vairotyā* and *Mānasī*—respectively. The western *phāmsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yaksī *Cakresvarī*, *Mahāvīdyā Mahākālī*, and *Vāgdevī*. The west face shelters *Mahāvīdyā Mānavī* flanked on either side by a Yaksī which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāmsanā* of the *Mukhacatuskī* is crowned by an unfluted *ghanṭā*, its corners are relieved by *Nāgara-kūtas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The

42 Framed panel

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāmsanā* instead

east face presents Mahāvīdyās Kālī and Mahāmānasī and (?) Varuna Yakṣa, the north face has the figures of Yakṣa Sarvānubhūti, Jīna Rṣabha, and Yakṣī Ambikā, the west face shows Mahāvīdyā Rohinī with an unidentified goddess on its either side

The *kapilī* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *janghā* stands Īśa on the east and Varuna on the west. Above its *varandikā* is placed a large *karmā* or *prāsāduputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior the *tri-anga garbhagṛha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda* (*antarāla*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *śālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *śālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners. The vase-and-foliage members, *nāgapāsa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhādras* in *pārsvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner. The ceiling above the *śālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gaṇatālus*. Inside the *bhādra* balconies are framed images of the Jinas installed during later Cāhamāna Period. In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūḍhamandapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dīkṣāpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Māru style.

The complex *śūrasenaka* (bisected *caitya* arch) surmounting each niche in the Gūḍhamandapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dīpāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohinī, Vairotyā, Mahāmānasī, and Nīrvānī. The large panel above the architrave in each *bhadrā* shelters an image of Jina Pārśvanātha with attendants. A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the Gūḍhamandapa. The broad *triśālā* doorframe of the Gūḍhamandapa has the *bāhyaśākhā* (outer fascia) decorated with lotus leaves, the central one, the *khalvaśākhā*, is decorated with jewelled buckles. The inner fascia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gangā and Yamunā above the brackets. In a *rathikā* above the door is enshrined the image of Jina Pārśvanātha. A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the Mukhamandapa reveal the vase-and-foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyādhara* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the Gūḍhamandapa. They are six in number, four in one row *plus* two of the Mukhacatuskī in front. The pair of pillars that confronts the door of the Gūḍhamandapa, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumāra śirsa* (atlantan bracket), shows Yakṣa Sarvānubhūti, the other one, on the corresponding position, carries what could be a form of Pārśva Yakṣa.

The space between the four pillars of the Mukhamandapa and the wall of the Gūḍhamandapa is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples.

(4) Torana

The Torana (Fig. 4) in front of the Mukhamandapa is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018. Each one of its two pillars stand on a *mahāpīṭha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows, after the *bhūṭa*, a *chajjikā* (rooflet), *jādyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chajjikā*, followed by a *grāsapattikā* (band of *kīrtimukhas*), *gaṇapīṭha* (elephant course), and *narapīṭha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhukā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *jaṅghā*

above, stands a figure of Jīvantasvāmī Mahāvira in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapattikā* followed by *bharanī* (abacus) and *taranga śīrsa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kūṭacchādya* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghantā* is placed at each of its two extremities, while, in the centre, a large *tilaka* showing adorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torana. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*, similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *illikā-valana* we commonly notice in Gujarat examples.

(5-8) *Devakulikās*

The two pairs of *Devakulikās*, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike, the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri anga* Latina—*ekāṇḍaka*—shrine with a *mukhacatuskī*) and size, the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern *Devakulikā* (No 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharaśilā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhūṭa* decorated with half diamonds followed by *jādyakumbha* carved with simple lotus leaves, at each of the three *bhādras* is found an *udgama* motif soldered with *jādyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karnikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapattikā*, *chajjikā*, *gajapīṭha*, and *narapīṭha*.

The northern *Devakulikā* of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiratha*, the *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotus as in the earlier temple—of Navalakhā Pārśvanātha—at Palī. The *kumbha* at each *bhadra* shows a figure of a *Vidyādevī*, *Rohinī*, *Acchuptā*, and *Vairotyā* can be identified. *Kumbha* on one of the *karnas* shows figure of *Ambikā*. *Kumbha* on the southern *kapilā* shows *Brahmaśānti* Yakṣa. The corresponding northern one shows *Yakṣī Cakresvarī*.

The *janghā* displays Dīkpālas on the *karnas* and *apsaras* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses) The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling The *salilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanusa* The *janghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of Jivantasvāmī The three principal niches in the *bhādras* harbour seated Jaina images with *parikaras*, that on the south (Fig 5) is of Pārśvanātha, the one on the east may be identified as Māhāvira

Above the *janghā* of the wall comes the *bharanī* (capital) followed by bistriated *varandikā* and the *kūṭacchāḍya* The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*

The *mukhacatuskī* of the Devakulikā shows vase-and-foliage pillars and a Nābhicchanda ceiling The *triśākhā* doorframe shows *patrasākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bakulikā* followed by *bāhyasākhā* carved with lotus leaves The *rūpastambha* shows figures of Vidyādevīs, among them Vajrasrnkhalā, Vajrānkusī, Apraticakrā, Acchuptā and Kālī may be identified

The *uttaranga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities in between the latter, once again, the images of Vidyādevīs such as Naradattā, Kālī, Gaurī, and Gandhārī may be discerned Above the *mukhacatuskī* is found *samvaranā* (bellroof) now partly restored

The second Devakulikā (No 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one Its *pīṭha* is similar to the last one except that the *jāḍyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at Someśvara temple at Kiradu The *narapīṭha* here includes *Jina-kalyāṇakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of Neminātha

The *kumbha* of the *vedibandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapattikā* with *manibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of Vidyādevīs At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *aśoka* leaves The Vidyādevīs include Naradattā, Gaurī, Rohinī, Mahāmānasī, Vajrānkusī, Vajrasrnkhalā, and Gāndhārī Heramba is spotted at one place in lieu of Vidyādevī

The *bhādra* niches of the *janghā* are vacant The *karnas* as usual reveal Dīkpāla figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures The *pīṭha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation Above the *chaṅṅikā* comes *ghantamālā*, *rājāsena*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are

known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage.

The *pañcasākhā* doorframe comprises *patrasākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpāsākhā*, *rūpastambha*, again *rūpāsākhā*, and lastly the *bāhyaśākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance. Rohinī, Prajñaptī, Vajrasrñkhalā, Mānasī and, Acchuptā, Vairoṭyā, and Yaksī Nīrvānī etc.

The *uttaranga* harbours Pārsvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side, among them Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

Samvaranā with three *rathikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No. 2) of the western pair (Fig. 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No. 1 in the eastern pair. The *jādyakumbha* of its *pītha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadra* points, and, in *mukhacatuskī* section, *chayikā* is followed by *grāsapattikā*.

The Vidyādevīs, Yaksīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedibandha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairoṭyā, Cakresvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajrasrñkhalā and others.

The *janghā* shows the usual *Dikpālas* and *apsarases*. *Jīvantasvāmī* too is found on the *kapilī* parts. The *bharanī* above the *janghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuskī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda *vitāna*. The *pañcasākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patrasākhā*, the latter is followed by a *rūpāsākhā*, *rūpastambha*, a *rūpāsākhā* yet again, and *bāhyaśākhā* with a beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñaptī, Vajrasrñkhalā, Vajrāṅkuśī, Cakresvarī, Nīrvānī, Acchuptā, Vairoṭyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaranga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others.

The *śikhara* above the shrine proper is of the *Latina* class similar in details to that of No. 1. The *rathikās* of the *samvaranā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No 4) has a *pīṭha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedībāndha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc on the faces. These include Mahāmānasī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā, Mahākālī, Manavī, Cakreśvarī, Vajrasrnkhalā, Prajñapti (?), Rohinī, and Brahmasānti Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakresvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuskī* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaranga*. On the former they are in order, Rohinī, Vajrasrnkhalā, Vajrāṅkuṣā, Vairotyā, Acchuptā, Mānasī, and others, on the latter are seen Cakresvarī, Rohinī, Mahāmānasī and so forth.

The *saṃvaranā* above the *mukhacatuskī* is the most perfect example of the kind. In its *rathikās*, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times, each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No 6 and 7) with a *sikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torana is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torana, is semi-open with some fragments of the original *mattavārana* (seat-back) with a *gajamunda* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows, except those of the central octagon which support a large *karotaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnadardarikā* (*cyma reversa* with *arris*), *rūpakantha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *lumbikās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakesara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharaśilā*, the *pītha* is supported on a *bhūṭa* showing half diamond and *thakārikā* decorations, it is followed by a *chaynikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapattikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *janghā* include Dīkṣāpālas, *apsarases* such as Śuciśmitā and Putravallabhā, Jina images in the three principal niches where Pārśvanātha may be identified in the back one, and lastly, the standing image of Sarasvatī in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāmsanā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *salilāntaras*. A part of the *janghā* on the east is badly damaged, at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

(12) *Ubhayamukhī catuskī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the Valānaka, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvīra have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakesa gaccha paṭṭāvalī postulating fifth century B.C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his Nābhīnandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpatī*.⁴⁴ But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *naḷ* mandapa was repaired by Jindaka."⁴⁵ The Devakulīkās are doubtless late, but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time, they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the śikhara of the Main Temple, BHANDARKAR observes: "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under āmalasāra there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."⁴⁶ A closer examination of the śikhara reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The śikhara is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century superstructure. This is proven by the *jāla* type, the *andaka* types (which include *karmaśṛṅgas*), *gavāksas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Samgraha', Vol I, pt 2, (Gujarati, 1953), p 173

45 BHANDARKAR, D R, 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p 108

46 Ibid

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch, this latter apartment or *nal* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *nal*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries."⁴⁷

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied. The Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century, there are thus no changes throughout the style of the building,⁴⁸ the *nāla*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries"

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagatī with its eastern Ubhayamukhī Mukhacatuṣkī, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time, that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pītha*, the *janghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumandala *via*, perhaps, Pālī to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torana was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built and Devakulikā No 1 and, soon after, No 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torana and that on the latter Devakulikās, particularly No 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamandapa* (*chacaukī*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making, at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The

rangamandapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.⁴⁹

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmāna of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jainas in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmāna gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *ranga-mandapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs 8 & 9). The eastern corridor possessed two *samatala* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalaksmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.⁵⁰ This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U P SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.⁵¹

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed *contemporaneously with the Main*

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jñālaya* founded sometime in the ninth century at Dendūānaka in Marumandala.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp 71-72.

51 Cf DHAKY (1965), Fig 2.

Temple This agrees with the literary tradition of Yasobhadrasūri having founded Cauvīsa Jinālaya at Denduanaka (Dinduana) in Marumandala at about the same time

III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

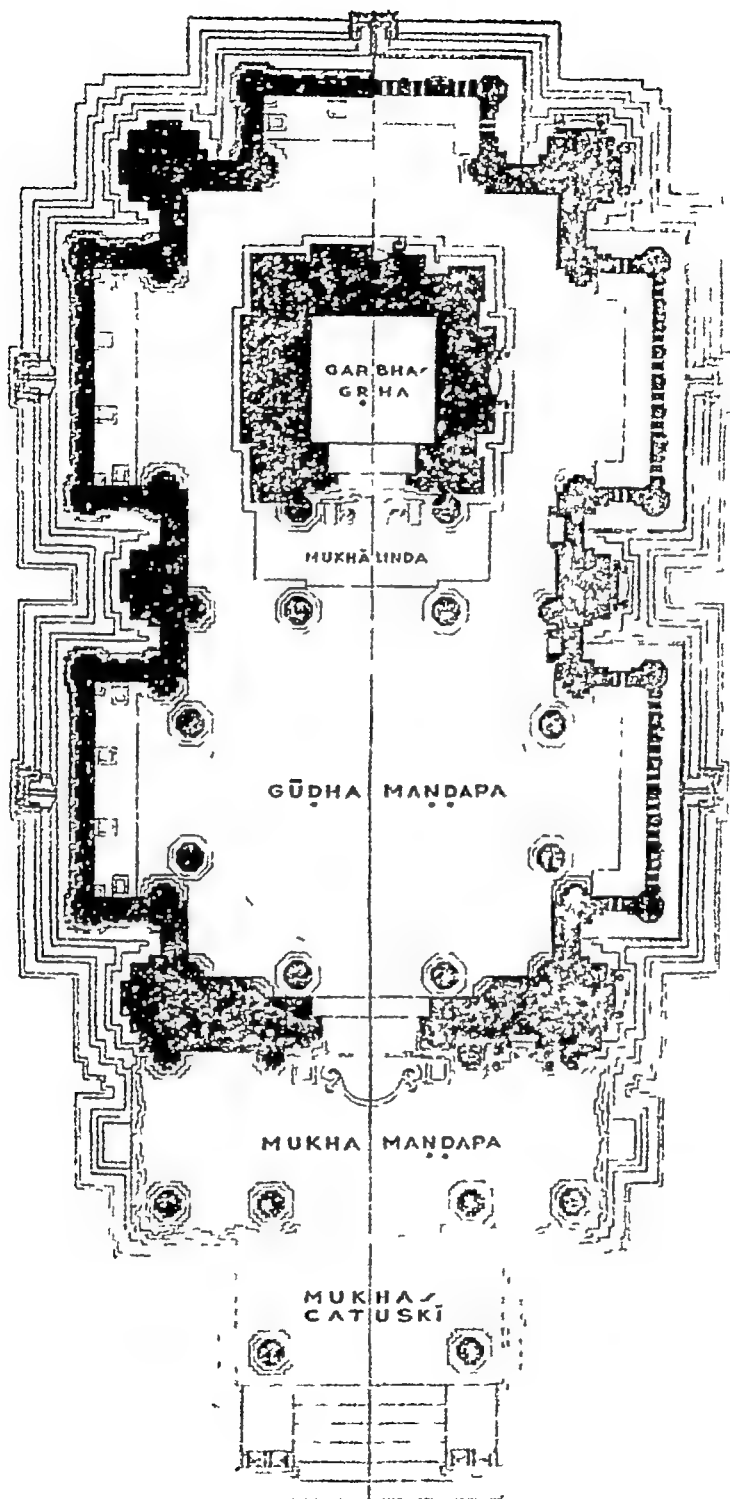
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvira famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tīrthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa articulated with Mukhamandapa followed by a Rangamandapa surrounded by twenty-four Devakulikās The whole complex is perched on a low Jagatī which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvi anga* on plan where *karna* and the *bhadra* proliferate Each balconied *bhadra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamandapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapili* (Fig 2) The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pīṭha* as well as *vedibandha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākhesvara temple at Kerakot, Laksmāna temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansari No 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmānasvāmī temple at Varman The consecutive mouldings above the double course of *bhitti* are *jādyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *pattikā*, all boldly shaped but undecorated The *vedibandha* above is equally plain The basement harbours a niche below the centre of each balconied window Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number They enshrine Jaina gods and goddesses Perambulating from east to west, they are in order Padmāvatī, Cakresvarī, Brahmaśāntī Yakṣa, Nīrvānī, and Gomukha Yakṣa⁵¹

The *jaṅghā* of the wall shows Dīkṣā figures, very boldly carved, on the *karnas* They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetreśvara Temple near Than The ninth and the tenth



ABOVE BELOW
Āsanapattaka *Āsanapattaka*

0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100

Plan of Mahāvīra temple, Ghaneras

Dīkṣā—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍhamandapa. In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamunda* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure (Figs 10 & 11).

At the balconies, in lieu of *jaghā*, is found a different set of mouldings. This commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapattaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedibandha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairoṭyā and *gandharvas* and a large *kumbha-purusa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetreśvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuskī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkuśā.⁵²

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuskī* is a lenticular Nābhicchanda type (Fig 14). It is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmānasvāmī temple at Varman, Kāmeśvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyaraspur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *samatala* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig 13). Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places.⁵³

52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalaśa*. Brahmaśānti Yakṣa holds *varadāksa*, *padma*, *chakra*, and *kalaśa*.

53 NANAVATI, J. M., and DHAKY, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanda class with *gajatālu* in linkages (Fig 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera ⁵¹

On either side of the doorway of the Gūḍhamandapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagārakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gangā and Yamunā above the base.

The Doorframe comprises *patrasākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyaśākhā* with lotus leaves, and *ratnasākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels, on the left are Rohinī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, Vajrasrnkhalā, Vajrāṅkuśā, a divinity showing *abhaya*, *pāśa*, *ankuśa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly Yaksī Nīrvānī or Mahālaksmī (since the lotuses in the hand show elephant), on the right are Mahālaksmī, Mānasī, Acchuptā, Vairotyā Vajrāṅkuśā and Yaksī Ambikā. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamandapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig 16). It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapattikā*, *rūpakantha*, *kolas* ending in *gagāraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmakesara* in the centre. In the *rūpakantha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat ⁵⁵. The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvi āṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamandapa. The *Vidyādevīs* and *Yaksīs* on the

⁵⁴ Ibid, Fig 32

⁵⁵ In Gujarat, in most cases, the *Vidyādhara* is found, in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the Rangamandapa of Munī Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpastambhas are Rohinī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvānī, Vajrāṅkuṣā, Cakreśvarī, Mahāmānasī, Mānasī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc as her attributes, Vairoṭyā, and Yaksi on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Rangamandapa of the temple is featureless. The Devakulīkās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *jaṅghā* decorated with Vidyādevīs, Dīkpālas and *vyālas*.

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.⁵⁶ In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.⁵⁷ The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion.

The Mahāvīra temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāta school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yakṣa⁵⁸ is equally significant.

IV NAVALAKHĀ PĀRŚVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains, but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmins as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59

57 AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiaticus', Tome X, 1964, Fascicule 1, also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

58 For detailed information on Brahmasānti Yakṣa, consult SHAH, U. P., *Brahmasānti and Kapardi Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Ānadakarana temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity, the Navalakhā Pārśvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūḍhamandapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style, and finally the Somesvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

The Navalakhā Pārśvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvīra since referred to as Viranātha mahā-caitya and Mahāvīra caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.^{58a}

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Ranga-mandapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Ranga-mandapa. They, together with the latter structure and the *sikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārśvanātha, our interest is, albeit, centred around the older portions, only.

The Mūlaprāsāda is *tri anga* on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhadra* in the proportion of 1 0 75 2 respectively. The original diameter, inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetreśvara temple at Than. The *vedibandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra*. The *kumbha* reveals interesting decorations, powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,⁵⁹ *hamsa yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,⁶⁰ and *śūrasenaka* at the *bhadrās*.⁶¹ The *kapotapālī* is ornamented with

58a BHANDARKAR (1908), p. 45

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvīra temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

61 This is a Mahā-Māru feature.

ardharatna alternated with *thakārīkā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier

On the *janghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant Each *pratiratha* face, and that which is on the same directional plane as the *bhadra* niche, shows a standing figure of a Kāyotsarga Jina with *mālādhara*s hovering above, whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case The *Dīpālas*, as usual, take their position on the *karnas* The *sahīlāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja*- and *simha*- are clearly discernible Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa* The bistriated *varandīkā* above the *janghā* is simply treated The *rathīkā* above each *bhadra* harbours a Jina image

The Gūḍhamandapa has a featureless exterior The large, fluted vase-and-foilage pillars of the octagon are doubtless original, though, the great ceiling they support is a substitution of a later date The *koḷa* courses in the four *vikarna* (corner) *vitānas* are, however, original

The *patraśākhā* of the *saptaśākhā* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay Next follow in sequence the *vyālaśākhā*, *gandharvaśākhā*, *rūpastambha* with Jina *mātrkā* figures in panels, *gandharvaśākhā* yet again, followed by *vyālaśākhā*, the *bāhyaśākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharaśākhā* The entire Gūḍhamandapa inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints The Mūlaprāsāda, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice It is doubtless an old building that has undergone repairs The most ancient part of the temple is the *gudha-mandapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century They are, however, vulgarly bedaubed with different paints and are thus deprived of their original beauty"⁶² As observed in the foregoing, only the interior of the Gūḍhamandapa (save its central ceiling) is original Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the Mūlaprāsāda is difficult to

explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice

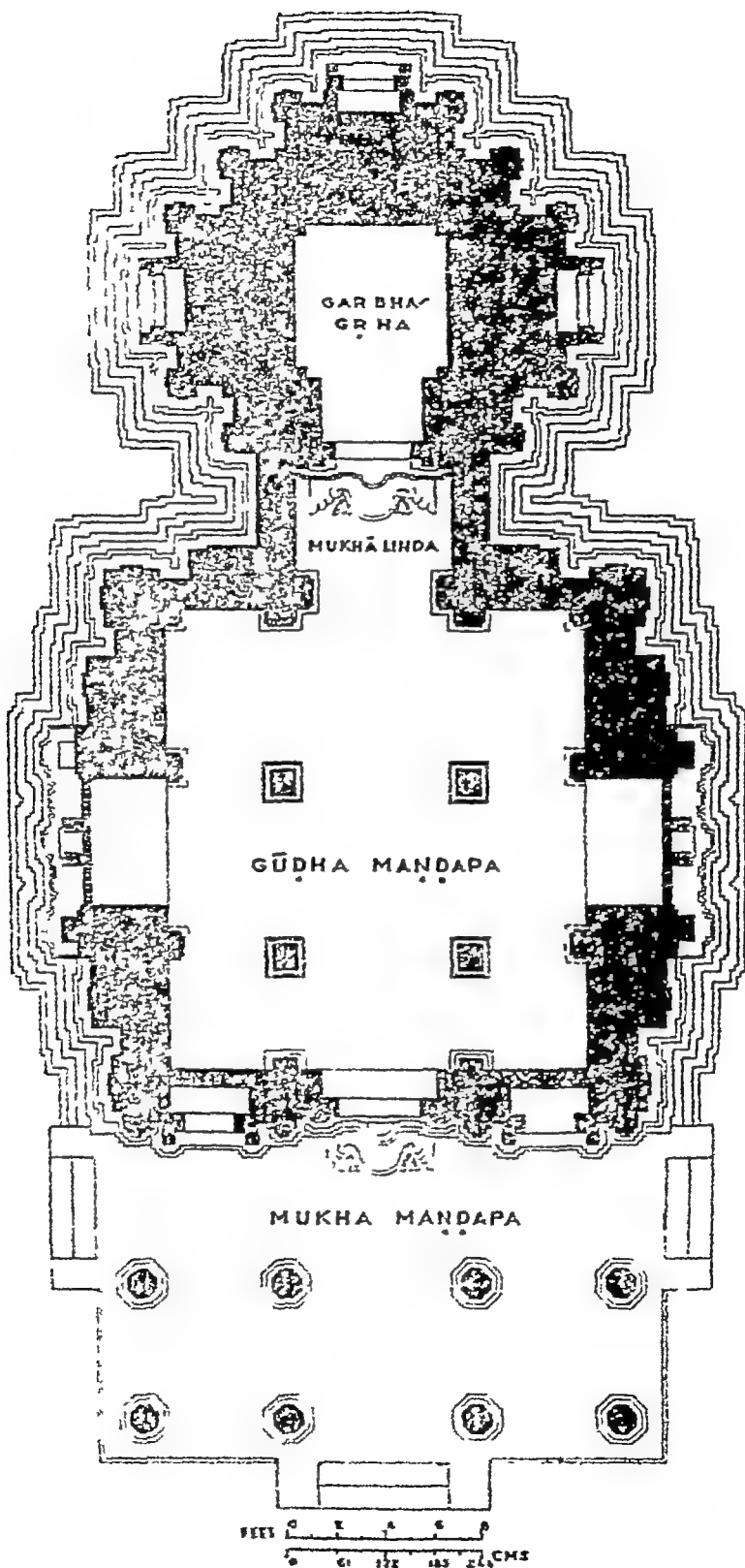
In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākhesvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nilakanthesvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity

The fluted vase-and-foilage class of pillars in the Gūḍhamandapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmesvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūḍhamandapa

V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipāti according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Trika, Rangamandapa, and the surrounding Devakulikās

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is *tri-anga* on plan where *karna* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *karna-pitha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedibandha* are also powerfully rendered. The *maṇḍovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *śikhara* which is in Bhūmija mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally oft-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire" is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara* "63. The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūṭacchādyā*, the bold *sūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūṭastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthajī temple late 15th



Plan of Mañāvira temple, Sewadi

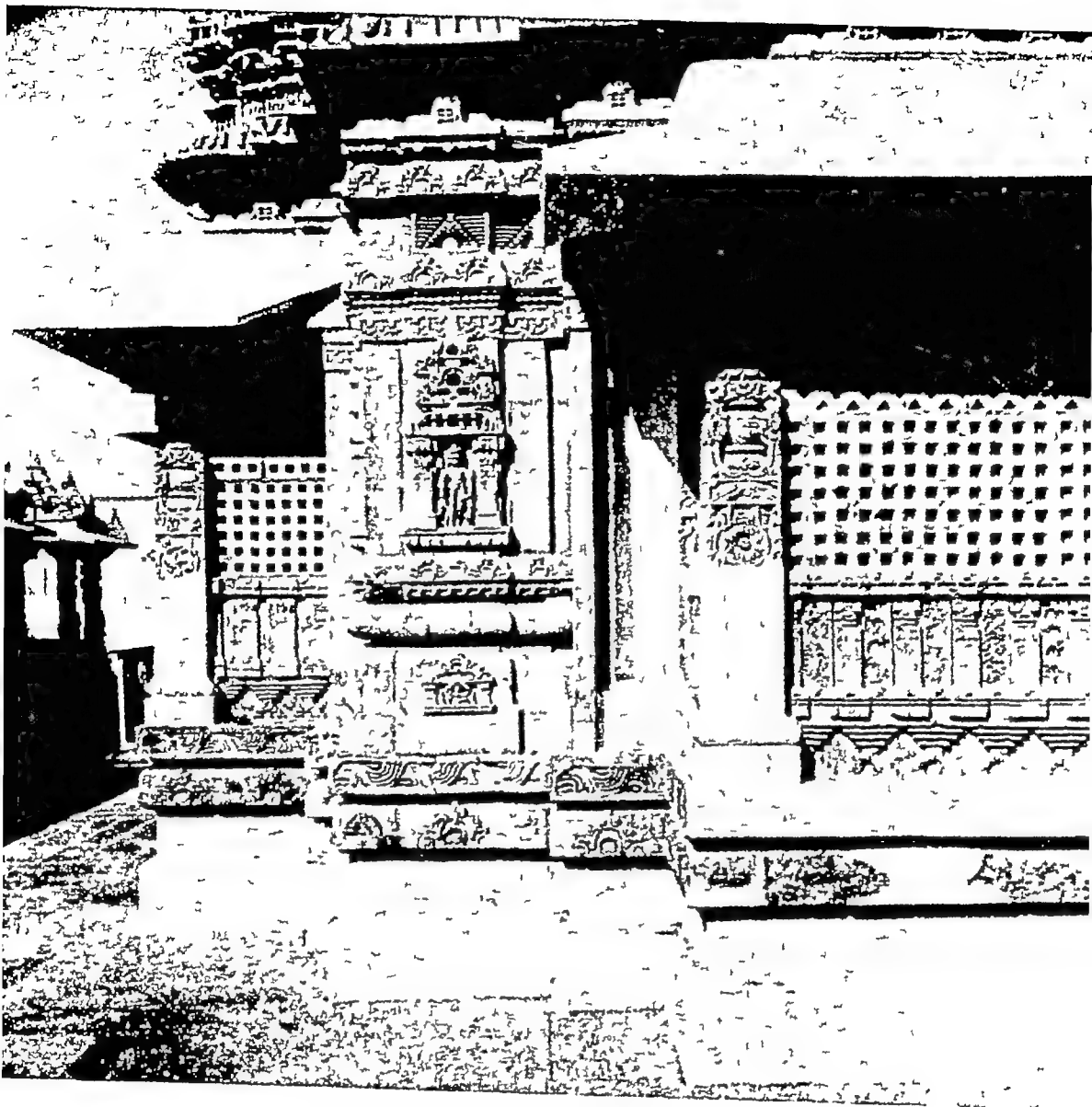


Fig 1
Back view, south, Mūlaprāsāda Mahāvīra temple, Osia



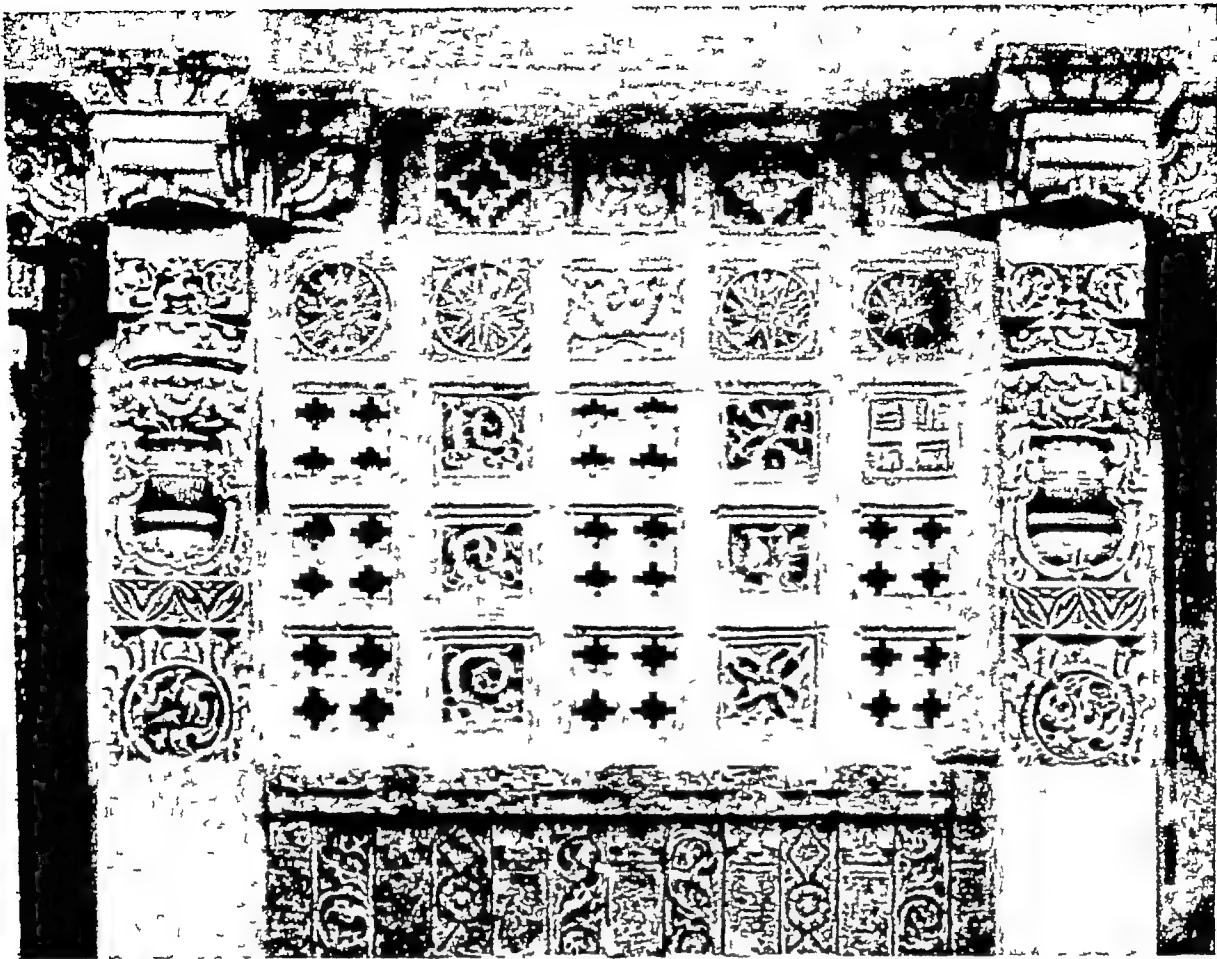


Fig 3
The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia

Fig 2
The Śikhara and the Phāmsanā, Mahāvīra temple Osia

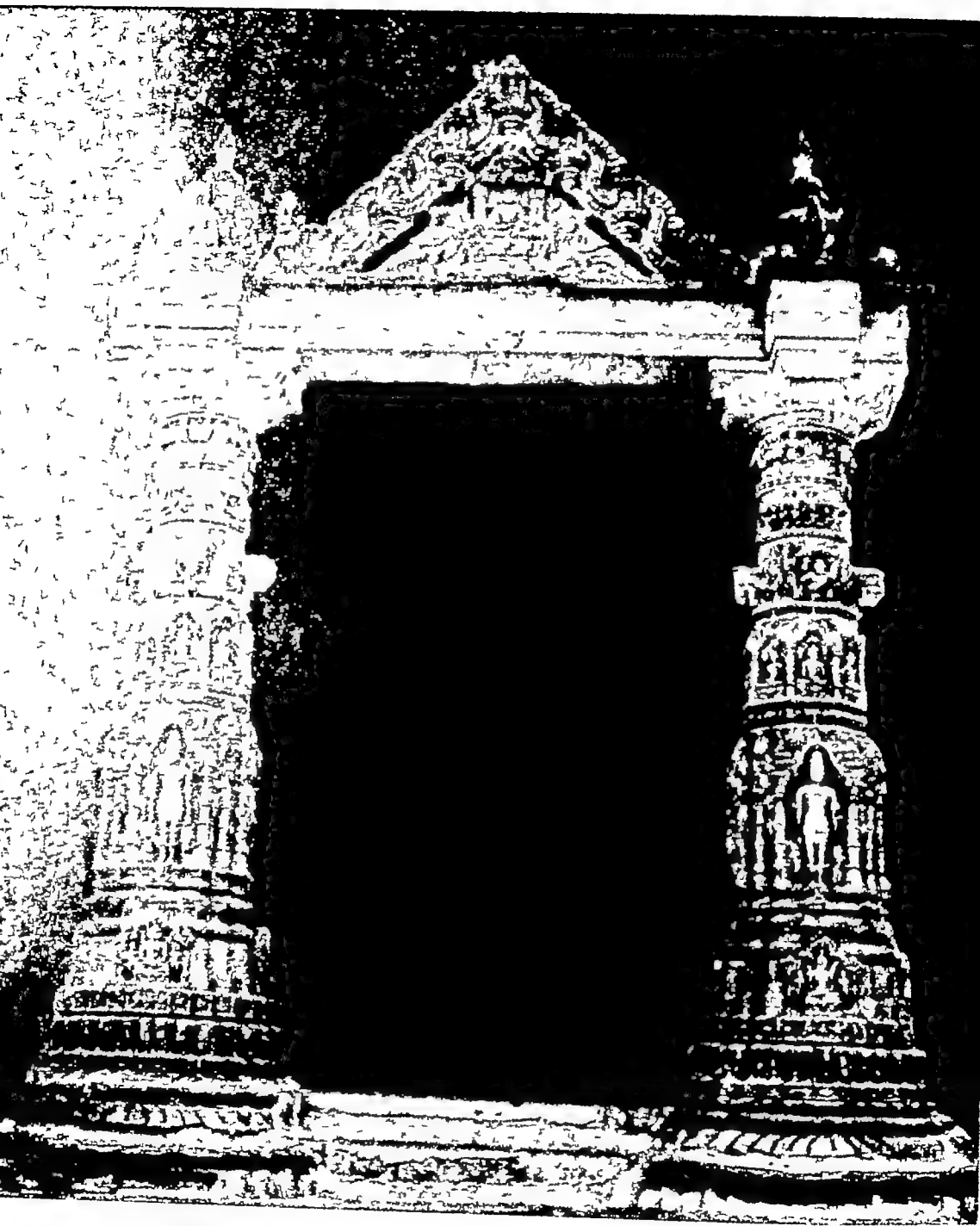


Fig 4
Torona Mahāvira temple, Osia

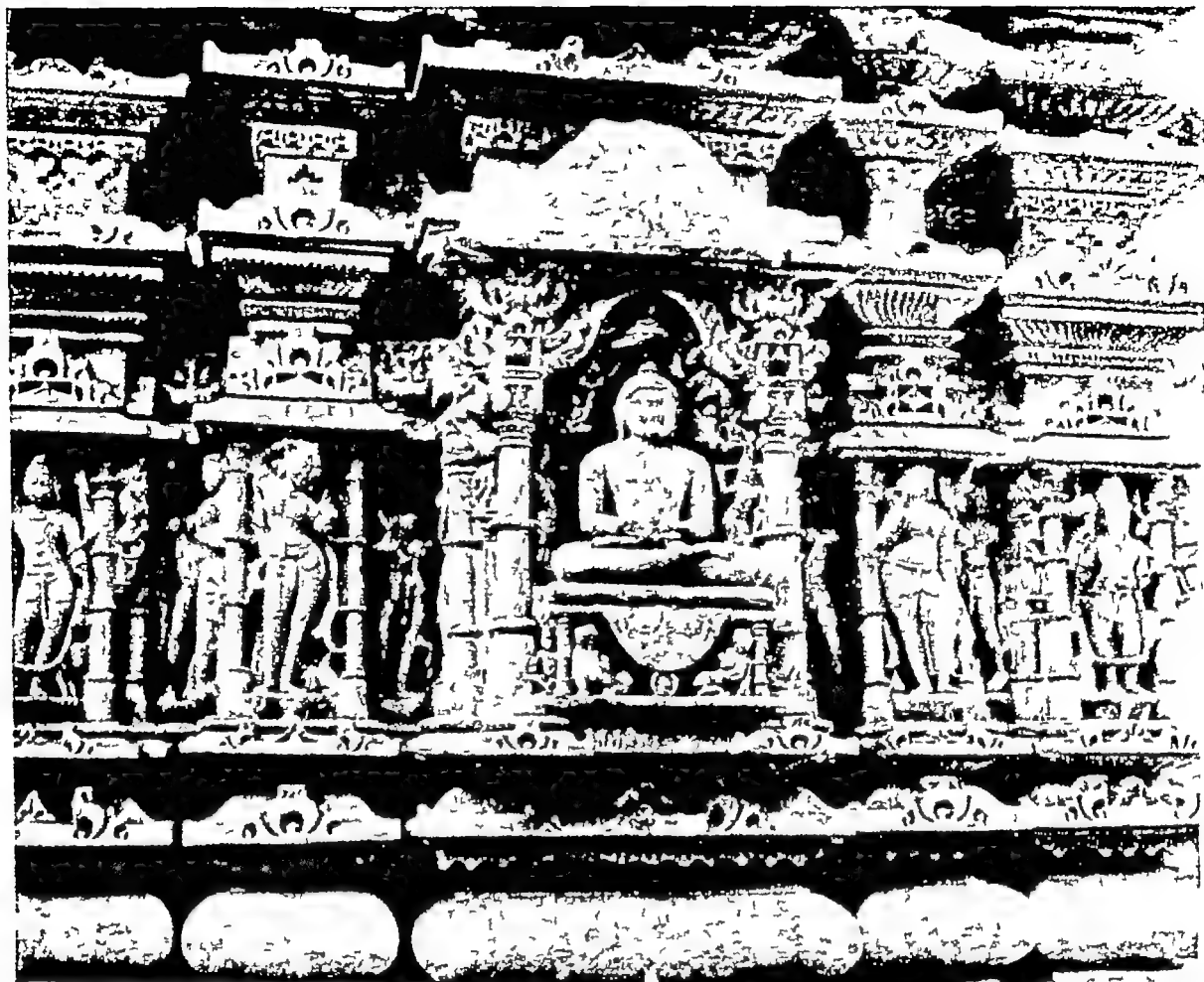


Fig 5
South façade, Devakulikā No 1, Mahāvira temple, Osia

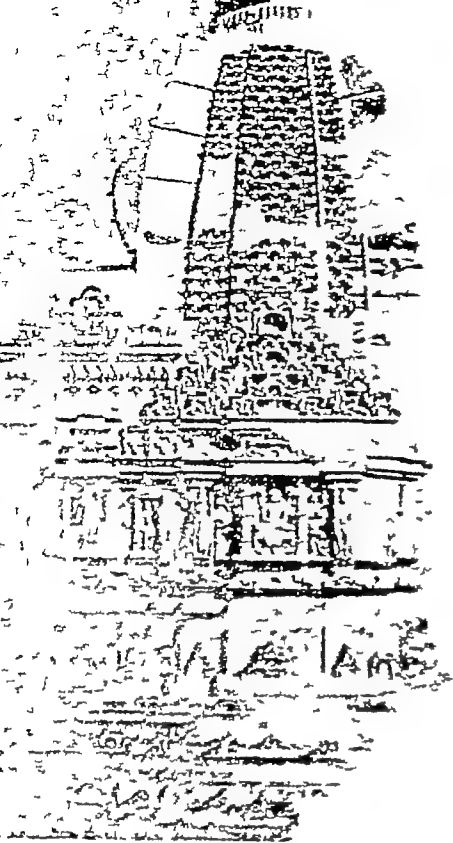


Fig 6
Devakulikā No 5
Mahāvira temple, Osia

Fig 7
Devakulikā Nos 2 and 4
Mahāvira temple, Osia

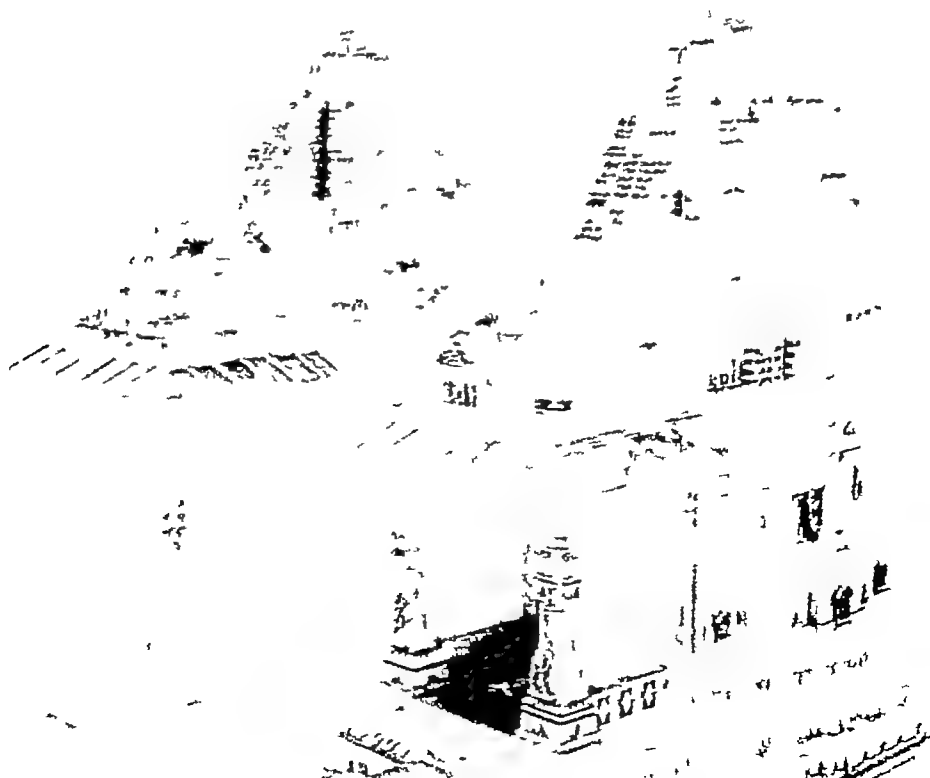


Fig 8
A pillar, bhrāmantikā,
Mahāvira temple, Varman

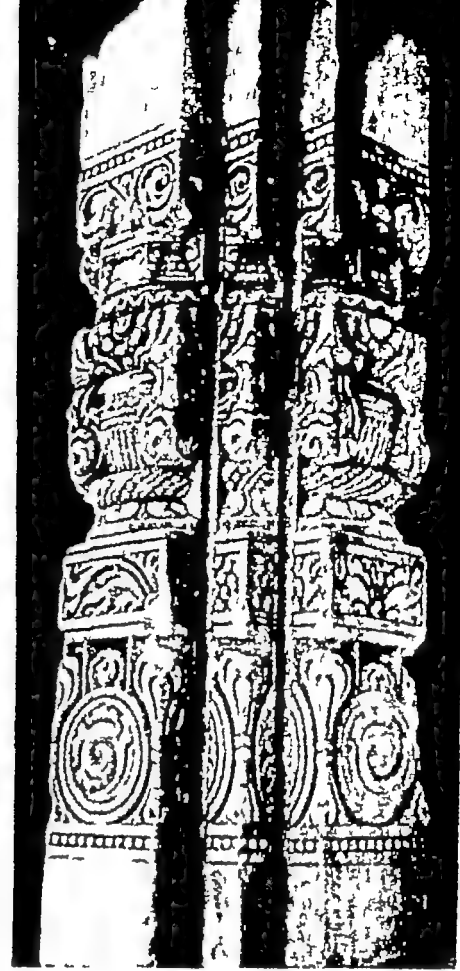


Fig 79
Pilasters, bhrāmantikā,
Mahāvira temple, Varman



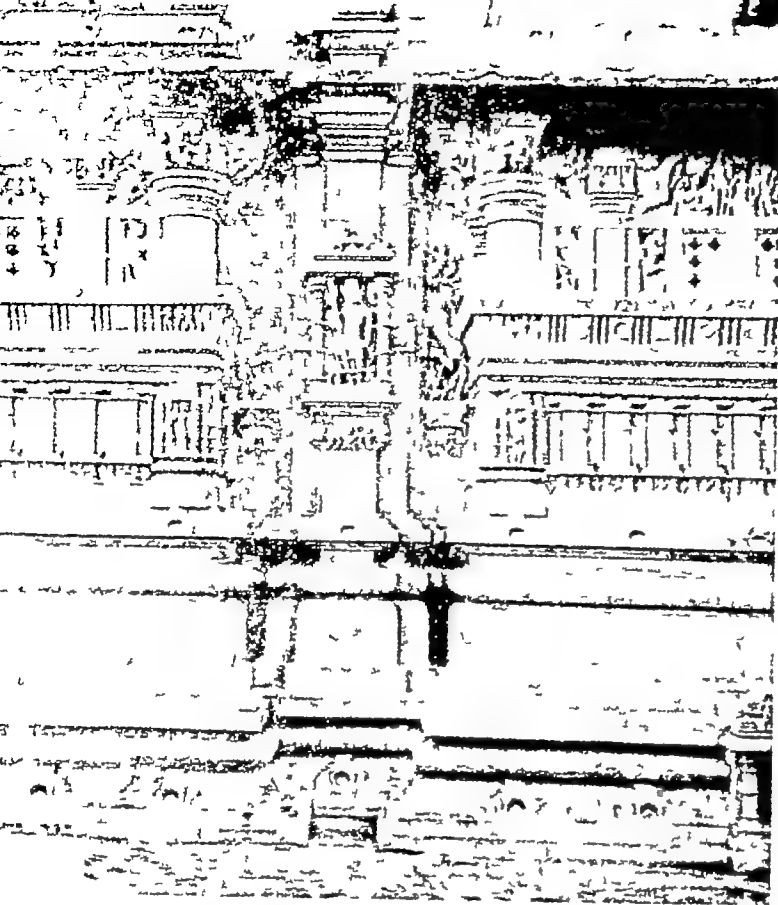


Fig 10
East face,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

Fig 11
South face,
Mahāvīra temple,
Ghanerav



Fig 11A
South side, Mulaprāsāda,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

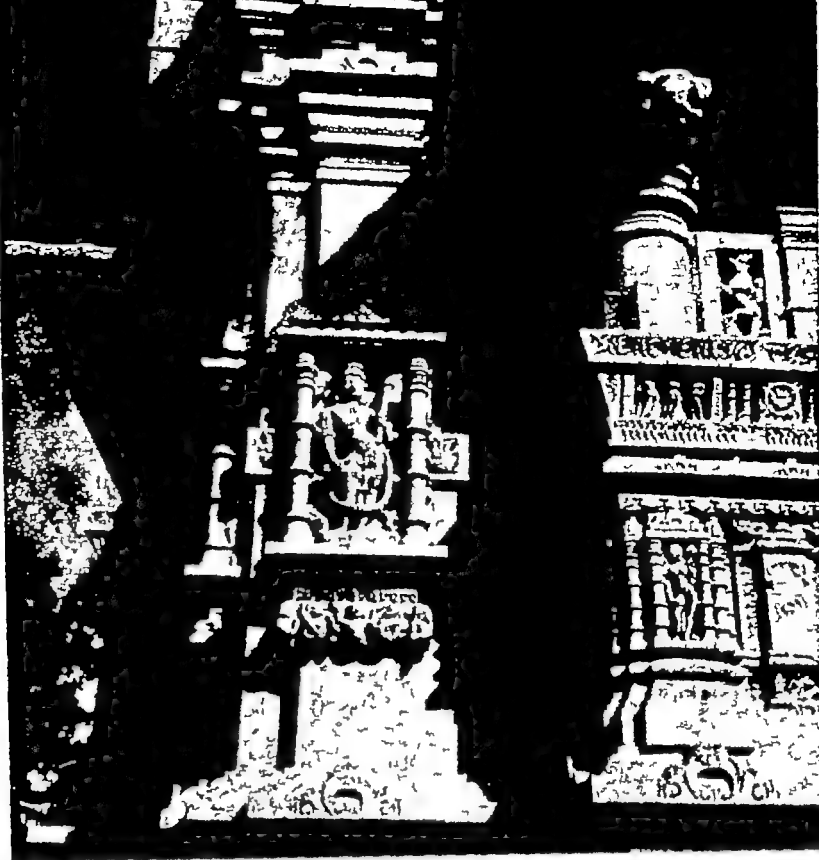


Fig 12
Mukhamanḍapa,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

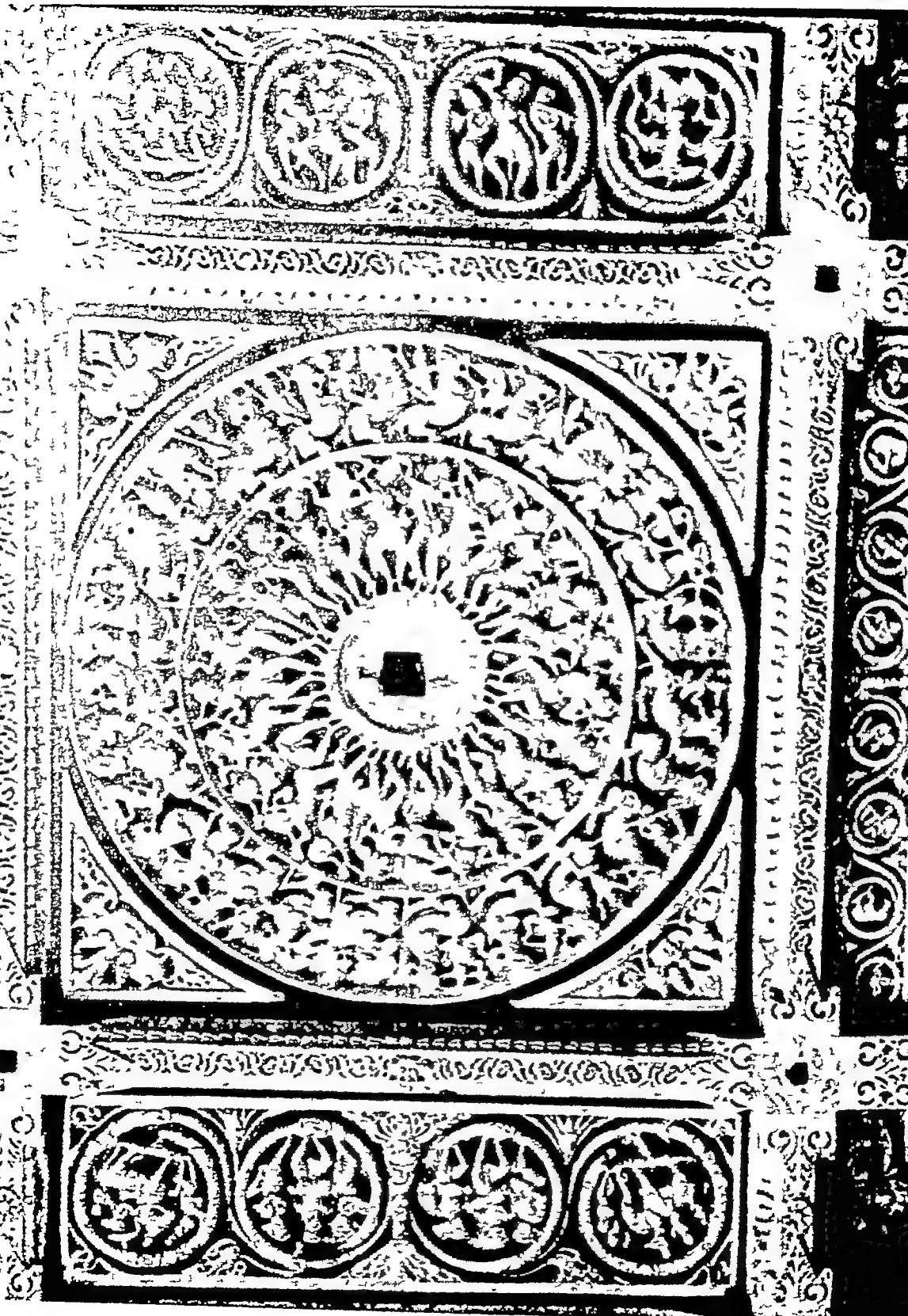


Fig 13

Samatala Vitāna, Mukhamandapa, Mahāvira temple, Ghopray

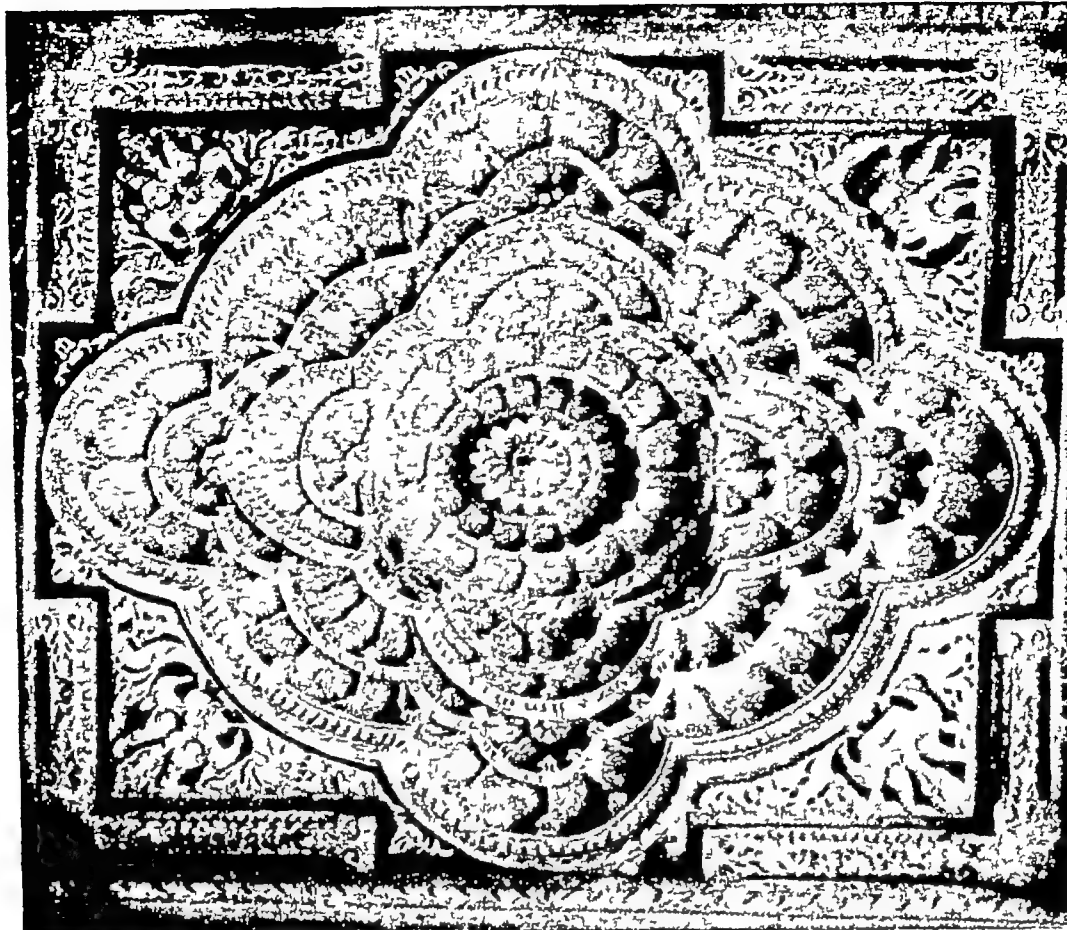
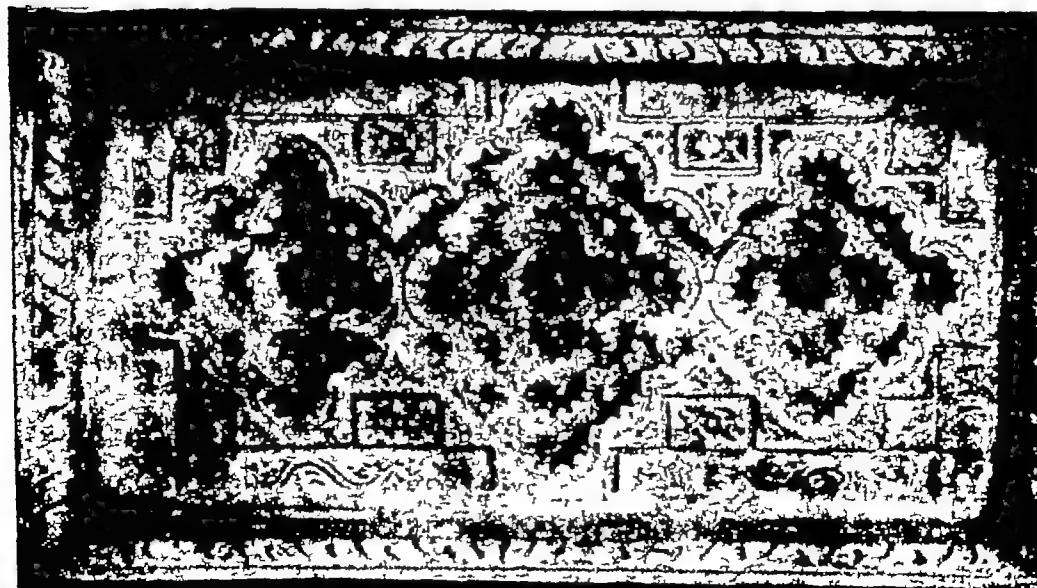


Fig 14

A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvira temple, Ghanerav



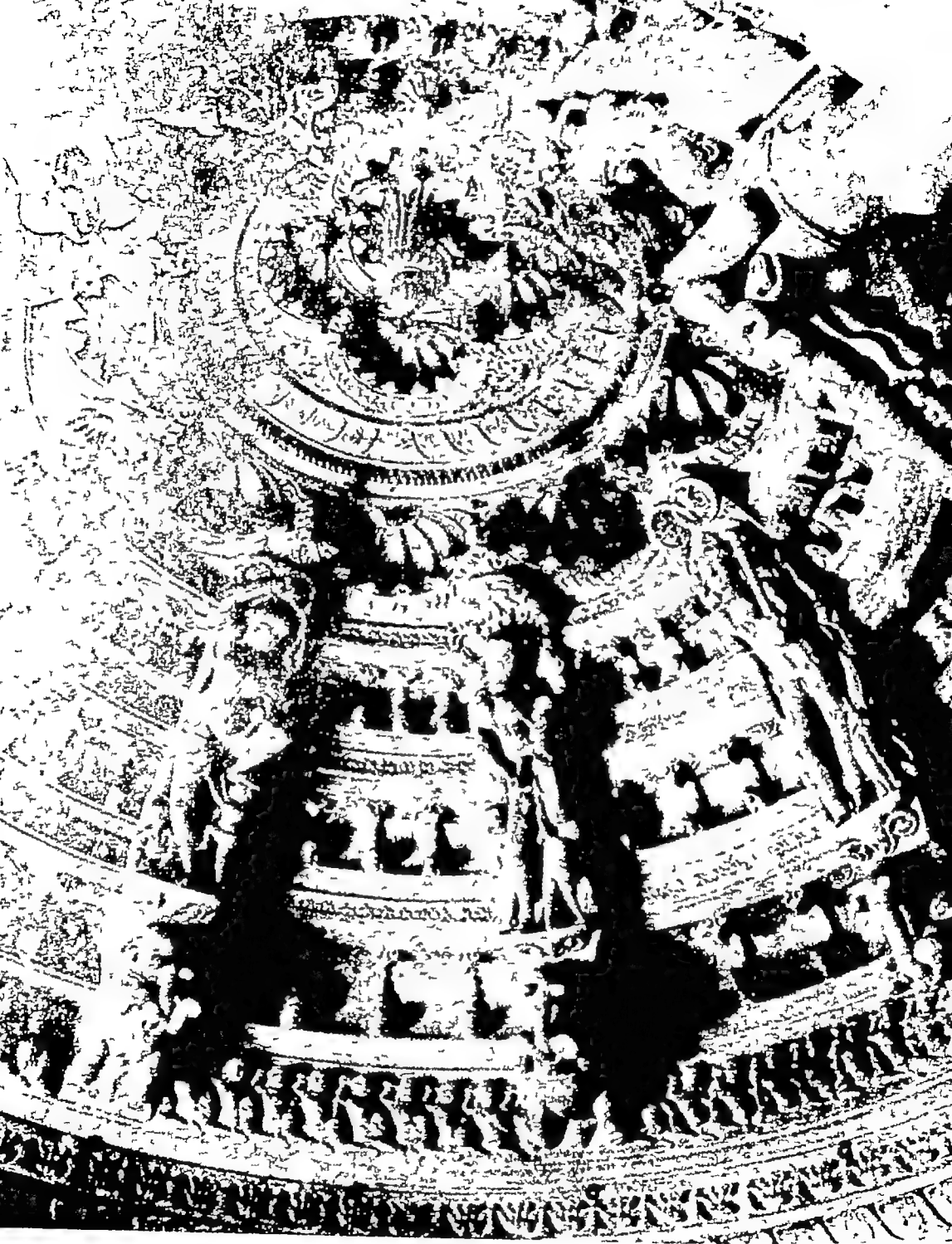


Fig 16

A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvira temple, Ghanerav



Fig 17
Gūḍhamandapa, Mahāvīra temple, Sewadī

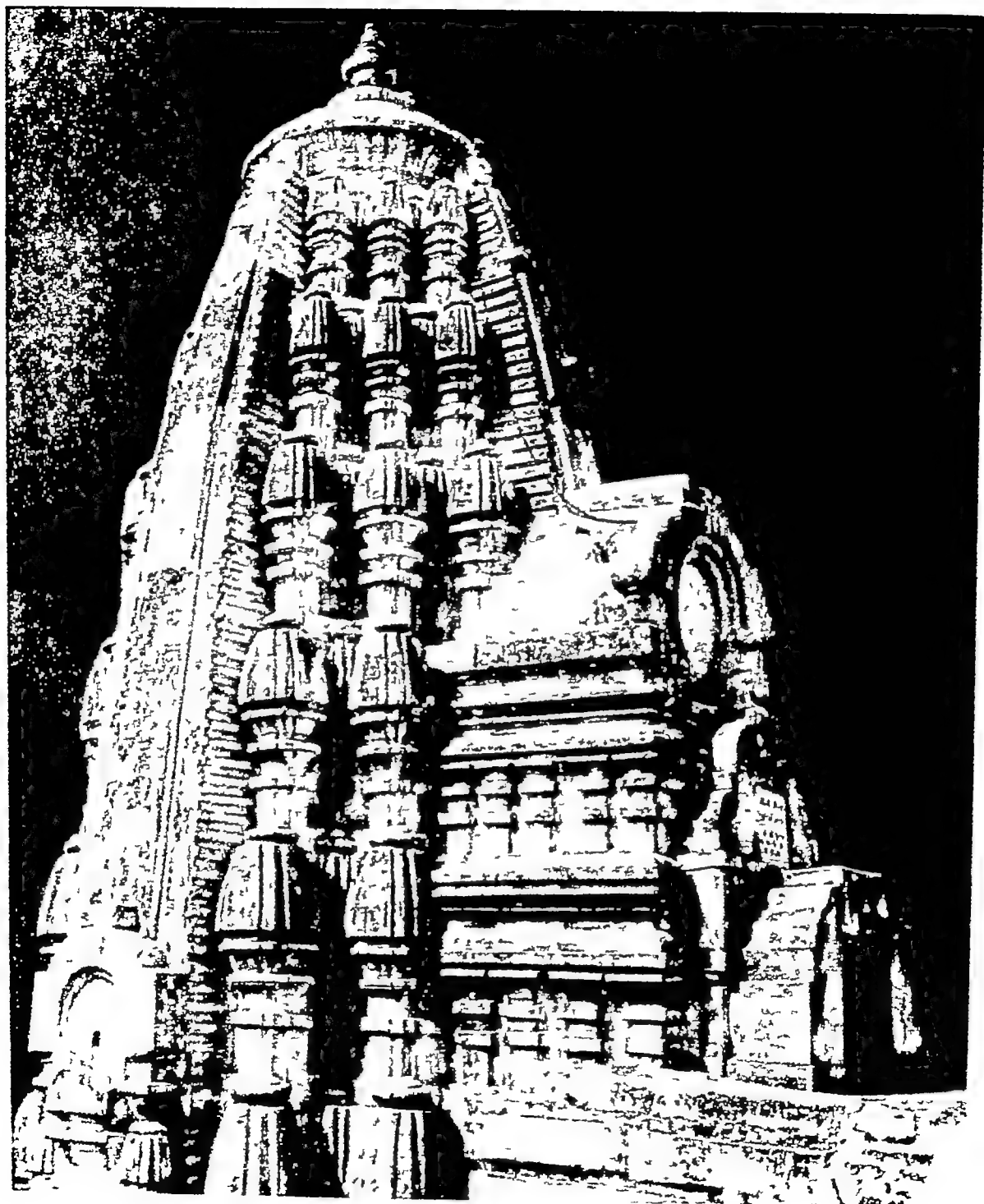


Fig 18
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī

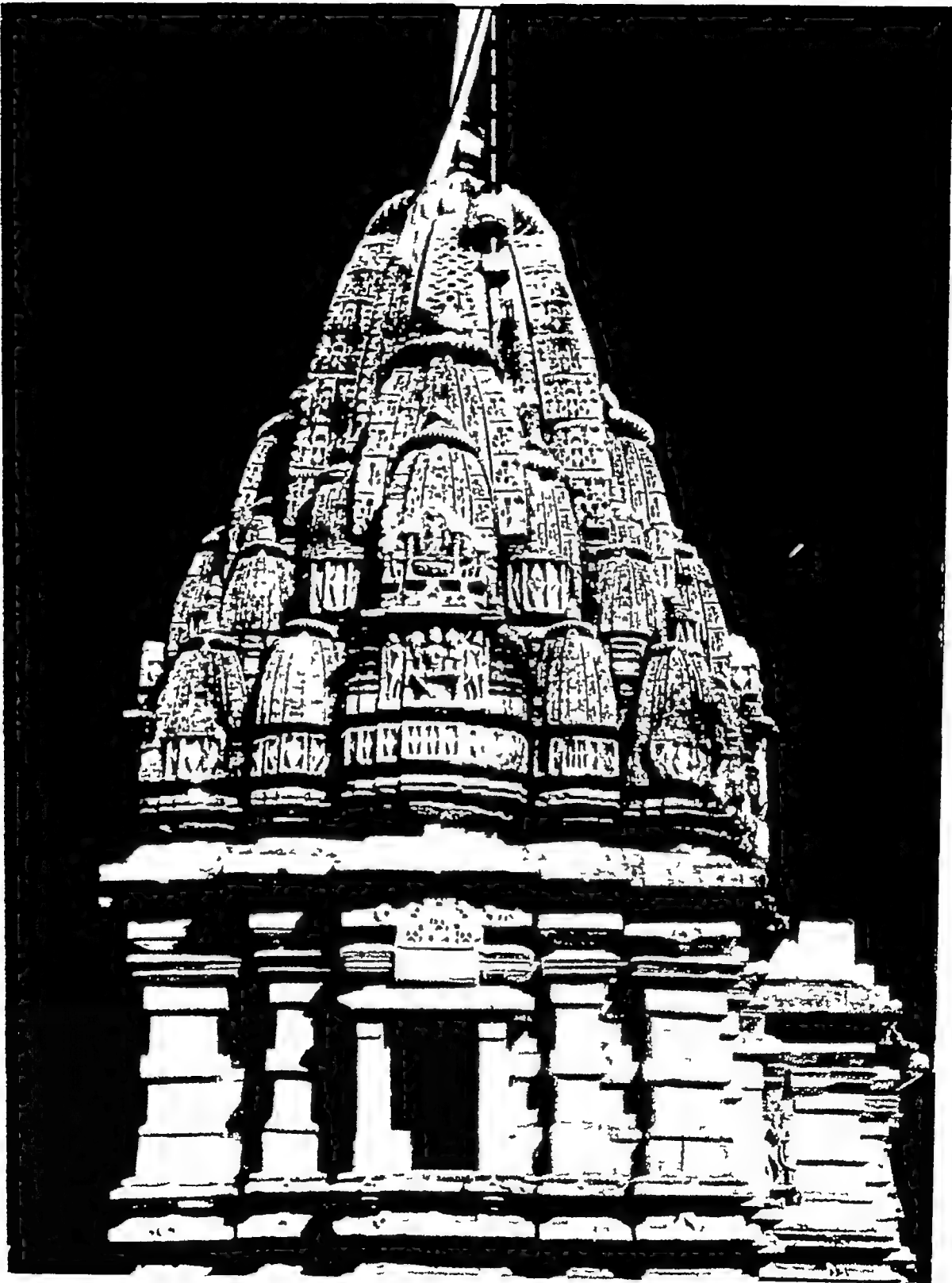


Fig 19
Back view, Neminātha temple, Nadol

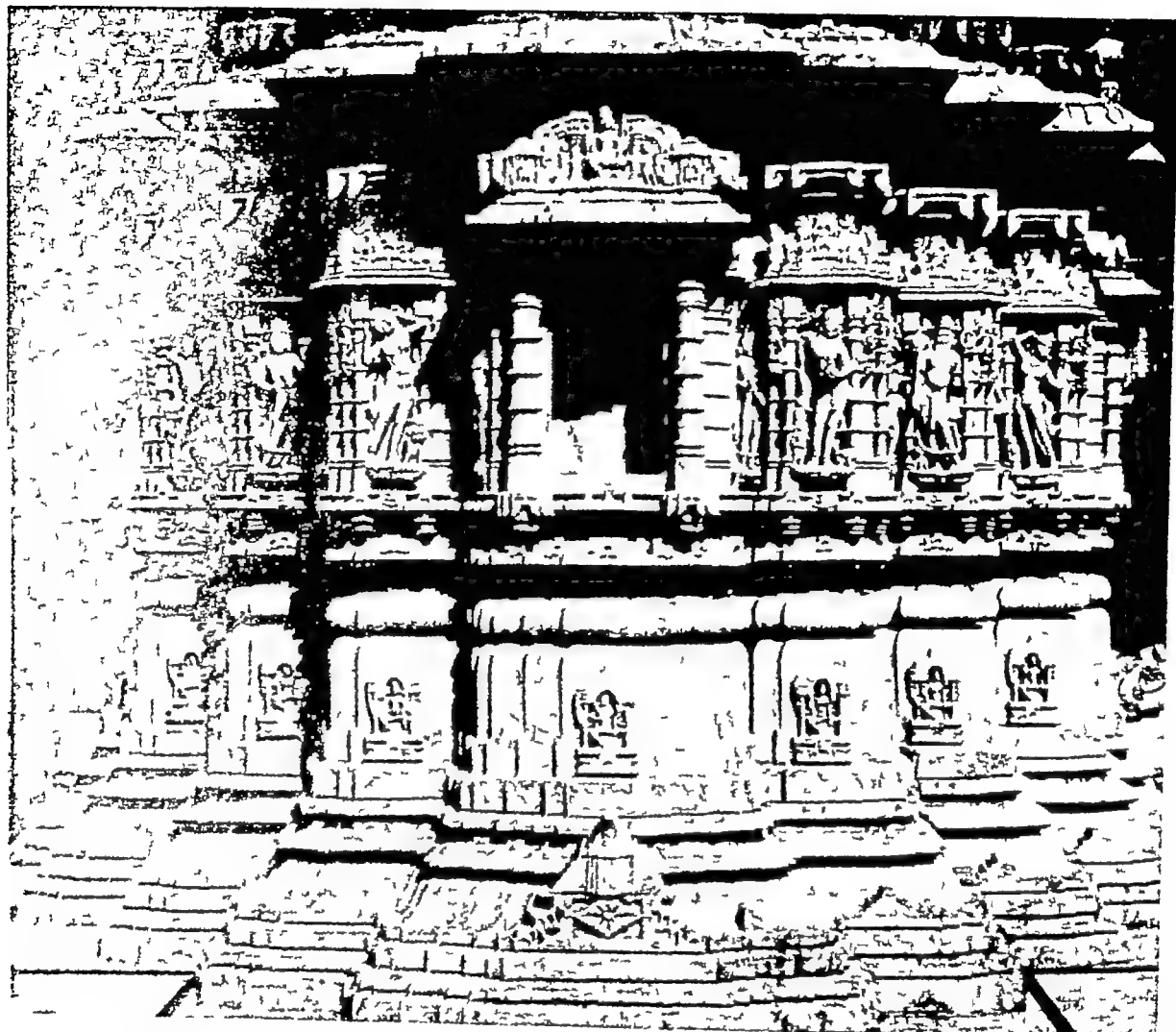


Fig 20
Back view, Mulaprāsāda, Parsvanātha temple, Sadri

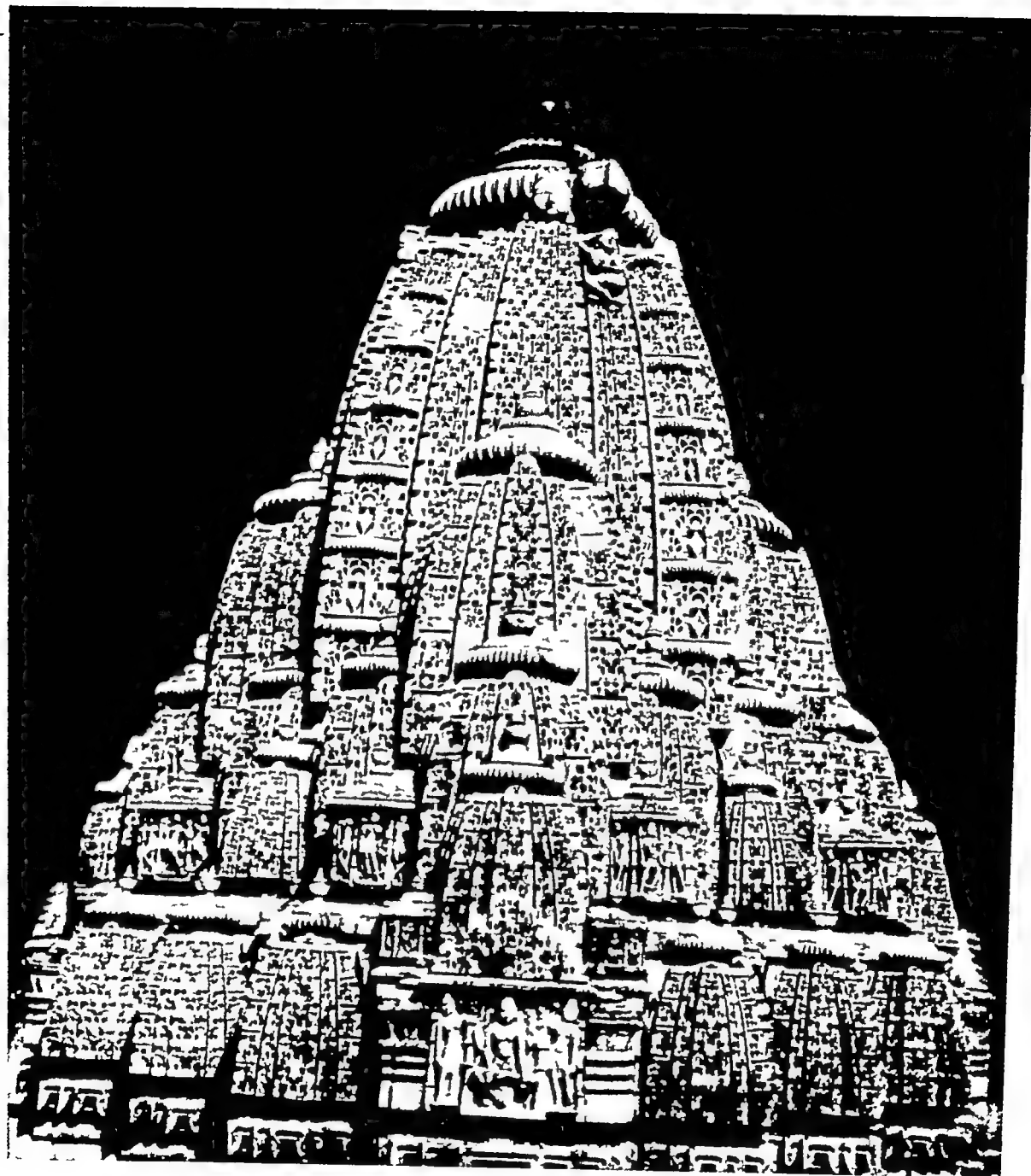


Fig 21
Back view of the Śikhara, Parsvanātha temple, Sadri

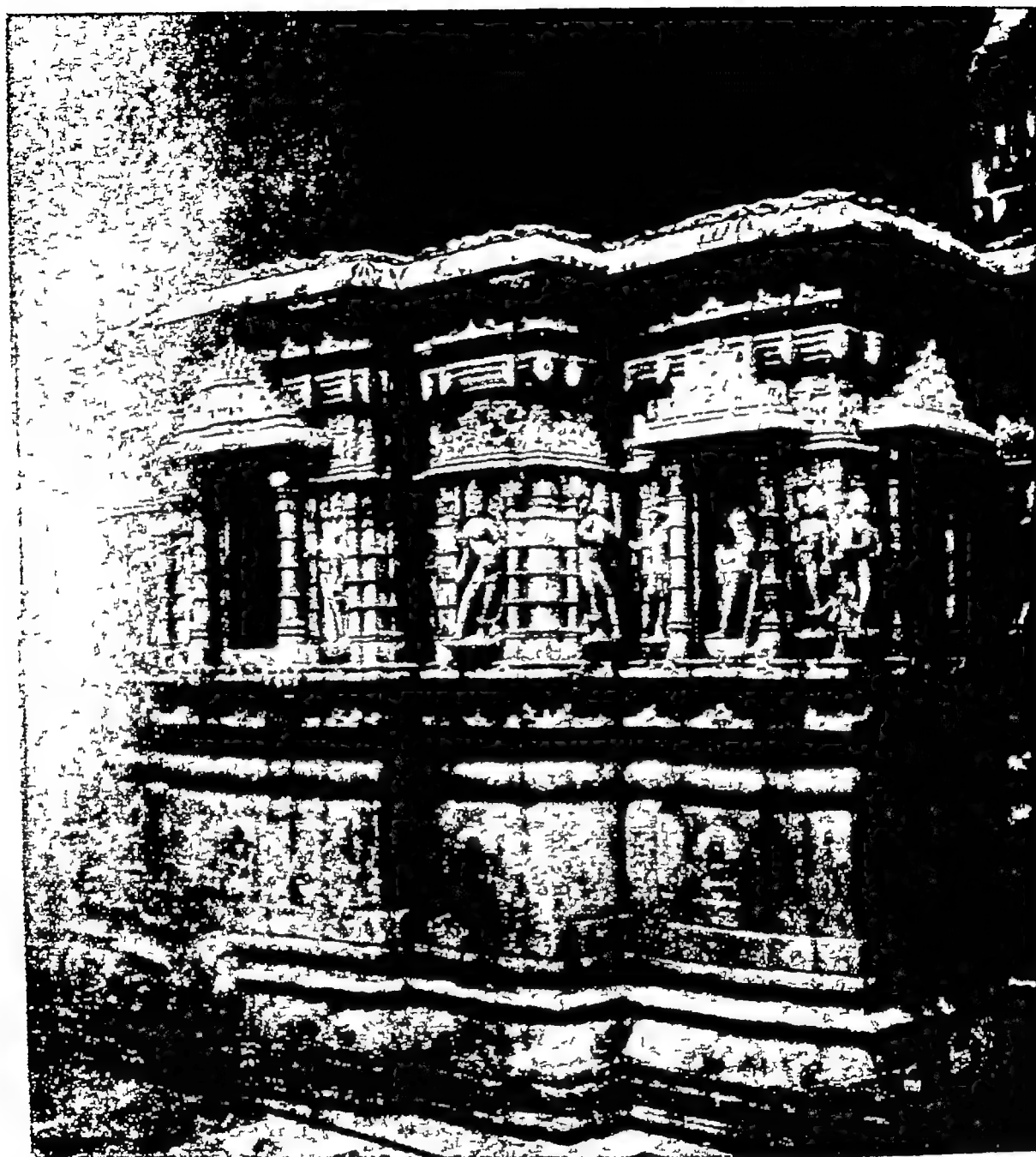


Fig 22
Gūḍhamanḍapa, West face, Pārsvanātha temple, Sadri

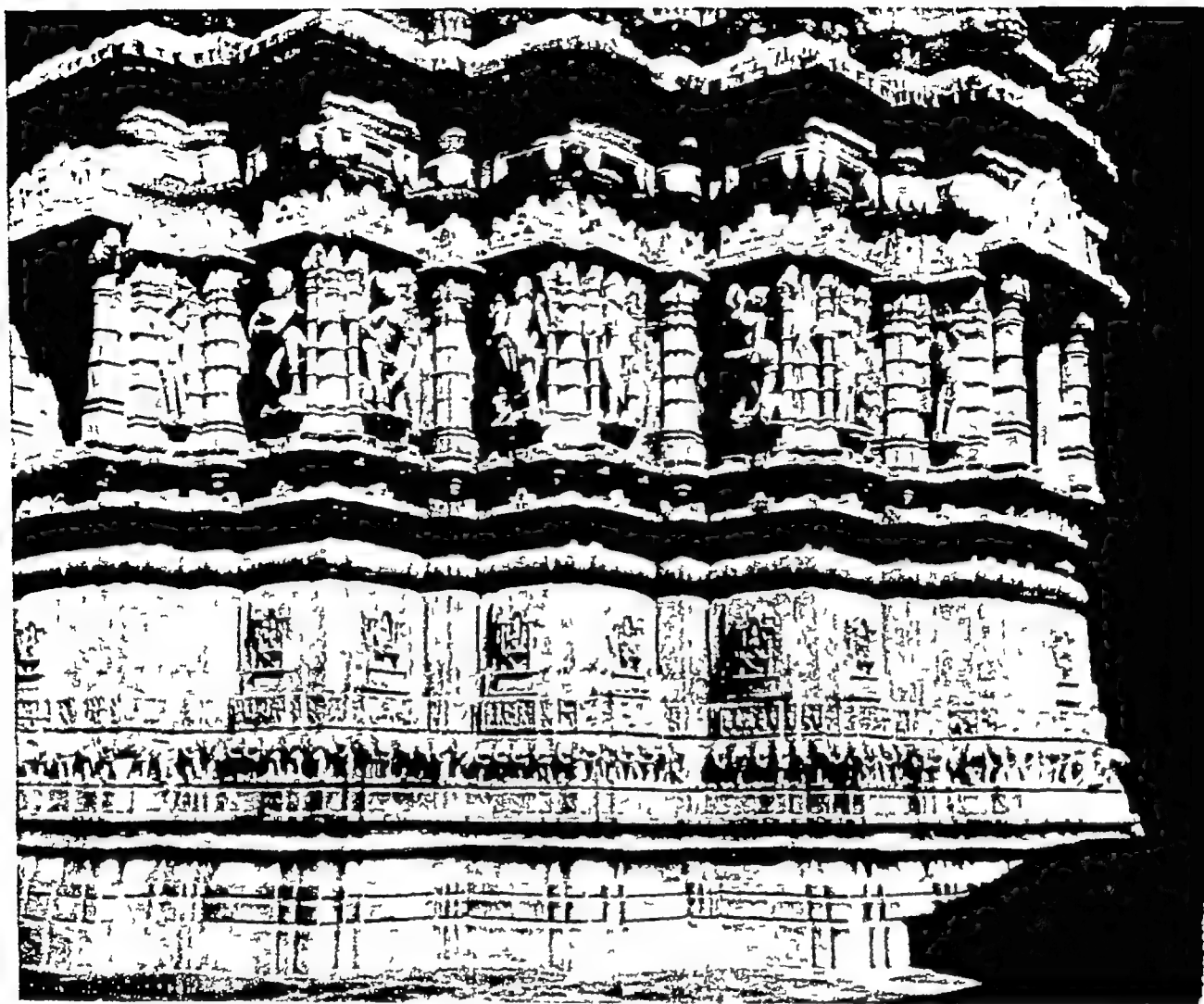


Fig 23
Mūlaprāsāda, temple of Padmaprabha, Nadol

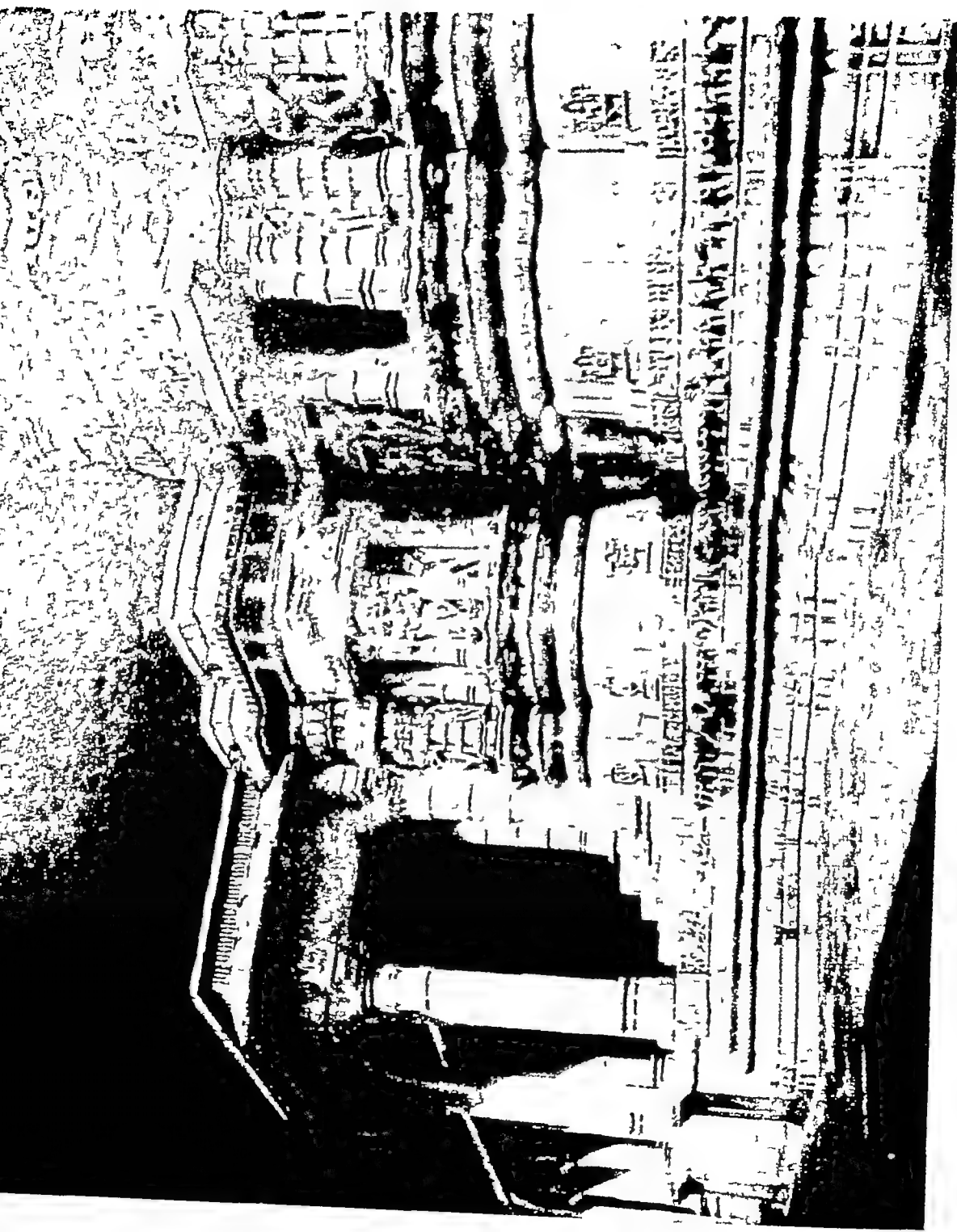


Fig. 21

Mūlaprāsāda with Gūḍhamandapa, temple of Padmaprabhā, Nāḍol

cent) The absence of *gavāksas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *śikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayeśvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarānganasūtradhāra (1035-55) and Aparājita-prcchā (3rd quarter of 12th century)⁶⁴

The Gūḍhamandapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri anga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *karna* of the *jaṅghā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures, so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices. Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes: "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century. On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga*. The third figure is that of Ksetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vāhana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khaḍḍāvs* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode. KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961.

creeper"⁶⁵ These images are of singular iconographic interest What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairoṭyā The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jīvantasvāmī Mahāvīra His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Ksetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south It was a standing figure of Jīna Mahāvīra and not of Jīvantasvāmī^{65a} The female figure bearing a discus is of course Yakṣī Cakresvarī And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasāntī Yakṣa A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes He would even have dismissed the mount altogether in most cases That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion They are, or rather they were⁶⁶, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India Sculptors of the stature and vision of the Sewadi class are rare to meet in the Middle Ages in India

The superstructure of the Gūḍhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity BHANDARKAR thought that "... the outside walls of the *gūḍha-mandapa* or closed hall and the *garbhagṛha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt"⁶⁷ This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above They are sparsely decorated The *hamsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *mandovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Palī, and Śiva temple at Kotai in Kutch The pillars themselves

~~~~~  
65 BHANDARKAR (1908), p 53

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos

66 Of late they were coloured, and retouched also

67 BHANDARKAR (1908), p 53

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Arunesvara temple (mid tenth cent ) at Kasindra near Abu Road The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with *trika* in Western India The ceilings of the Trika are all plain But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamandapa are little masterpieces of *khattaka* carving On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalaśa-dhārīnīs*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation

The *tri-śākhā* doorframe of the Gūḍhamandapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yaksīs and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nīrvānī and Cakreśvarī can be culled out, the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting In the *uttaranga* panels are found the figure of Jīna Mahāvīra in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Harīnegameśī and two goddesses on the left and right side

The Gūḍhamandapa from within is plain Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol The ceilings are flat and undecorated

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagṛha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamandapa The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yaksīs Rohinī, Vajrāṅkuśā, Gāndhārī, Vairotyā, Acchuptā, Prajñaptī, and Mahāmānasī can be easily identified On the *uttaranga* is seen Jīna figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side Purusadattā, Cakreśvarī, and Kālī can be recognized without difficulty, for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification<sup>68</sup>

The Rangamandapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century The Devakulikās seem to reveal two different phases of

---

68 A Yakṣī with *pustaka*, *pustaka*, and *naravāhanā*, another with *nāga* as mount and *pātra* and *danḍa* in hands, a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands



construction Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century The temple was thus originally intended to be a *caturīmsatī jñālaya* and not *bāvana jñālaya* as it stands today with later accretions There is nothing particular about the Devakulīkās, most of which have a simple doorframe The *dvārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagrha*. On the re-entrant wall of the two Devakulīkās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century The *katī mekhalā* of each one with its *ghallārī* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsarases* are of the same date as the temple

The date of the older parts of the temple requires careful examination The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yaśodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kattukarāja, the donor Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076. But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true but those of early eleventh century are predominant The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāta and Arbuda rather than Naddūla That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple Sewadī stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi Of these the last one is the nearest geographically Although a principality, Hastikundi was powerful enough to give sanctuary to Cāhamāna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Anhilapātaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharanivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya The Rāṣṭrakūṭas of Hastikundi were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier. Hathundi is hardly 15 kms south of Sewadi as against the distance of some 50 kms of Nadol to its north. Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol. But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116. When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties. Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability. Could Rāstrakūṭa Mammata of Hastikundī have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naddula on this temple is merely marginal?

## VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Śākambharī sometime in the middle of tenth century. Nadlai seems to have derived from Nadduladāgikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple. With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India.

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvīra as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jainas<sup>69</sup>. The rival Brahmanical shrine of Tapesvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Khetaka or Khed in Marumandala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself.

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts. Lāvanyasamaya

---

69 SHAH, AMBALAL PREMCHAND (1953), pp 222-23. BHANDARKAR too takes note of the legend (*vide* 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p 42).

(early 16th cent ) in his Tirthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Rangamandapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *pīṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedibandha* which remained unaltered during later repairs, but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M, while the *garbhagrha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedibandha* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padma-paṭṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yaksī Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *śikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamandapa possesses within a double row of columns; those four of the *śālā* are of the *ghatapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamandapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlai, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārśvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamandapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārśvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one Its *pīṭha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *maṇḍovara* (wall) bears no images except on *kumbha* These two temples were extensively repaired during later times The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions

## VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naddula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *jagatī* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jāla* work of the *śikhara* In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing *Dīkpālas* and *vyālas* were re-utilized Some are seen fixed in the compound wall also The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig 19) The *Mūlaprāsāda* is not large, only 4.57 M in width It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of Yaksīs, Cakreśvarī in the south and Nīrvānī in the west can be seen in their original position The *Gūḍhamandapa*, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the *Mūlaprāsāda* and its interior deserves little comment The *Trika* too is not interesting Originally the shrine possessed the usual twenty-four *Devakulikās* that have disappeared in antiquity The *Valānaka* is old but plain

The second Jaina temple, of Śāntinātha, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century, but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century The principal niches of the sanctum are vacant, but on the *karnas* are found, curiously enough, the female forms of the *Dīkpālas* On the *pratirathas* are seen *Vidyādevīs*, *Gaurī* among them is clearly identifiable<sup>70</sup> The *Gūḍhamandapa* is plain One

---

70 A Yaksī with *vara*, *paraśu*, *mudgara* and *kundikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varaḍākṣa*, *ṭṛiśūla*, *nāga* and *bijapūraka* are not traceable in the texts

of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century

The largest Jaina temple at Nadol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented "Of the Jaina temples in Nādol, there is only one that deserves to be noticed It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth *Tīrthamkara*"<sup>71</sup> The Mūlaprāsāda as well as the Gūḍhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat<sup>72</sup> and the Someśvara temple at Pālī<sup>73</sup> In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *aśīathara* in the *pīṭha* (Fig 23). It is *tri anga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases The *mandovara* is also fully decorated in conformance with the architectural taste of the age The *janghā* shows Jina figures in the *bhadrā* niches, Dīkṣālas on the *karnas*, and *apsarases* on the *pratirathas* of the *mandovara* of the Mūlaprāsāda The bifacial *karna* of the Gūḍhamandapa possesses deep sunk niches (Fig 24) Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda But to find it in association with the *karna* of the Gūḍhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature Here they harbour Vidyādevīs among whom Vajrāṅkuṣā, Vajrasrṅkhalā and a finely rendered figure of Rohiṇī may be discerned The Gūḍhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda

---

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India Western Circle', 1909, p 46

72 For example, the Nīlakanthesvara temple at Sunak, and Dugdheśvara Mahādeva temple at Mandropur

73 The red stone Someśvara temple at Pālī is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan. Its Mūlaprāsāda is 7 11 M wide, Rangamandapa is 8 63 M, wide and the total length is 14 6 M It is a *pañcāyatana* shrine.

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction. The Gūḍhamandapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding.

## VIII PĀRSVANATHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārsvanātha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri-anga* with the usual *bhadra*, *karna* and *pratiratha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *pītha* omits the upper, figural courses. An *udgama* is found on *bhadra* points on the *jādyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārsvanātha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *janghā* of the *mandovara* of the temple displays as usual the Dikpālas and *apsarases* (Fig 20). The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pītha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī that on the west, Vidyādevī Mahāmānāsī. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6.1 M.

The superbly proportioned Gūḍhamandapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing. On the *janghā*, at all *karna* faces, deep sunk niches sheltering Yakṣis and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyādevīs figure on *pratirathas* as well, while *apsarases* and Dikpālas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gūḍhamandapa are found Apraticakrā, Nirvānī, Mahākālī, Mahāmānāsī, Vairoṭyā, Rohinī, and Vajrāṅkusā. Those on the corresponding west face are Vairoṭyā, Kālī (?), Vajrāṅkusī, Purusadattā, an unidentified goddess, Rohinī, and Kālī. The *bhadra* niches are vacant. The width of the Gūḍhamandapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Rangamandapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century The *devakulikās* have been recently substituted by new ones

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey They need independent monographs<sup>74</sup> There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects

A portion of the Jaina temple—founded by Pratihāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment.<sup>75</sup> The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture.

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well The temple of Mahāvīra (960) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum The image of Mahāvīra at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Krsnarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barlu of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine *jāla* work on the *śikhara* but simpler socle and wall The Mahāvīra temple at Mungthala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvīra The Aṣṭottari

---

74 My monograph on the Dilwara temples is in press A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat

75 R C AGRAWAL has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol XVI, No (1963)

Tirthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhīnmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvīra temple (dated 1370) at Mungthala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jīnahaṛṣa aver that Mahāvīra Himself had visited Marubhūmī or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvīra. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India.





# New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA

UMAKANT P SHAH

## INTRODUCTION

**B**EFORE the treasures of the Jaina *Bhandāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A D to 1550 A D.

The history of these Jaina *Jñāna-Bhandāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India. Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly. Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken. A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in circa 453 A D at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing. However not much is known about the progress of book writing in the following centuries. But there is every possibility that the *Jñāna-Bhandāras* were founded, and these became the custodians of this sacred literature.

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhandāras*. Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhandāras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasīma and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat. Jayasīma (1098–1143 A D) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India<sup>1</sup>. Kumārapāla (1143–1172 A D) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhandāras*<sup>2</sup>. He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solanki rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhandāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri<sup>3</sup>. They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethad Shāh (Skt *Prithvīdhara*), a minister of Parmāra Jayasīma at Māndu-gadh (Mandapa-durga) in circa V S 1320 (= 1263 A D) is said to have founded *Jñāna-Bhandāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu<sup>4</sup>.

Though the *Jñāna-Bhandāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say,

- 
- 1 *Prabhāvaka-Carita* (Singhi Series No 13, Bombay 1940) Hemacandra-sūri-Prabandha, verses 103–109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G O Series, Vol 14).
  - 2 *Kumārapāla-pratibodha*, pp 96–97. Also see, *Upadeśataranginī*, p 140.
  - 3 *Vivīdha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Samkīrtana*.
  - 4 According to *Upadeśataranginī* (quoted by Desai, M D) in *Jaina Sāhityano Samkṣipta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp 404–405. Also see, Gandhi L B, *Atīthāsika Lekhasamgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp 416, 514, 540 for an account of Pethad Shāh.

were written by and for the Jainas. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhandāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhandāras* of Śvetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U P) region. The Dīgambara Jainas too had their *Jñāna-Bhandāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Śvetāmbara *Bhandāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Līmdī, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhandāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy<sup>5</sup>. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijayajī, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayajī and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadruma, Vol I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhandāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

---

5 In 1913, Hutteman published *Miniatures from the Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv*, Band II, heft 2. In 1914, Coomaraswamy published his *Notes on Jaina Art*, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol 16, pp 81 ff & plates.

fast from *Bhaṇḍāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists. Mandu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Mandu in 1439 A D, now in the National Museum,<sup>6</sup> gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*<sup>7</sup>. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

---

6 Pramod Chandra, Notes on Maṇḍu Kalpa-sūtra of A D 1439, *Marg*, Vol XII, on 3 (June, 1959), pp 51-54.

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated MS from Mandapadurga (Maṇḍu) dated 1430 A D, *Lalit Kalā*, No 6 (1959), pp 8-29 and plates.

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*.

of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijaya<sup>7a</sup> Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kālakācārya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay It is dated 1414 A D and was probably painted at Patan This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century. The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* dated 1346 A D however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I-Fig 1)

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions, firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* Costly colours like gold, *lapis lazuli* and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in c 1475 A D at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page<sup>8</sup> Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V S

7a Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No 1

8 Nawab, S M, *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs 114-142, 165 etc Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs 106-138

1558=1501 A D The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned No longer did painting remain the preserve of the Jainas In the second half of the fifteenth century Vaisnavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gītagovinda*<sup>9</sup> and *Bālagopāla Stuti*<sup>10</sup> These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A D<sup>11</sup> This was not a solitary phenomenon, for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayantī Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandalā* recently discovered and discussed in the following pages

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

- 
- 9 Majmudar, M R, A Newly discovered Gita-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941, pp 119-131 A Fifteenth Century Gita-Govinda MS, etc, *Journal of the University of Bombay*, May, 1938 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4 (1953-54), pp 1-18 and plates
- 10 Brown, W Norman, Early Vaiṣṇava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol II (1930), pp 167-206 M R Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaisnava Miniatures, *Journal of Indian Soc.ety of Oriental Art*, Vol X (1942), pp 1-32 and plates Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol IV, No 3 (1950), pp 1-24, 49-56, for miniatures of *Bhāgavata Purāna*, etc
- 11 Brown, W Norman, *The Vasanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates Mehta, N C, Indian Painting in the 15th century, An early illustrated manuscript, *Rupam*, No 22-23 (1925), pp 61-65 Mehta, N C, *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931) Ganguly, O C, *Vasanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Ostasiatische Zeitschrift*, New Folge, Vol 2 (1925), pp 186-189

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A D <sup>12</sup> Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type.

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions. It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out. For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature. It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A D, this feature was found redundant and was eliminated. Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken. They began to be illustrated by Indian artists. In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements <sup>13</sup>. Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvati* etc were being illustrated in the Western Indian tradition <sup>14</sup>.

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-*pata*, illustrated in A D 1446 at Arrah in East Bihar <sup>15</sup>. Not only that, but

12 *Jaina Citrakalpadruma*, I, figs 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc. Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs 99-105. Khandalavala and Moti Chandra, *An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A D 1465*, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9 ff. and plates.

13 Karl Khandalavala, *The Origin and Development of Rajasthani Painting*, *Marg*, Vol XII, No 2 (March, 1958), pp 4-17 with plates. Also see, Pramod Chandra, *An Outline of Early Rajasthani Painting*, *Marg*, *Ibid*, pp 32-37.

14 Rai Krishnadasa, *An Illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras*, *Lalit-Kalā*, Nos 1-2 (April 1955-March, 1956), pp 66-71 and plates. Rai Ananda Krishna, *Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol XI, No 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp. 18-21, Figures 1-5 illustrating Miniature Paintings of *Mirgāvati*.

15 Pal, Pratapaditya, *A New Document of Indian Painting*, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec 1965, pp 103-111 and plates.

going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttara Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Ni'mat Nāmāh* manuscript<sup>16</sup> shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmāh* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Dīgambaras, impressed by the propaganda value of Śvetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāna* which they held in as great reverence as the Śvetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*<sup>16a</sup>. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāna* started. The Dīgambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Śvetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Dīgambara Jaina manuscripts. The *Mahāpurāna* dated 1540 A D painted

16 Skelton, Robert, The *Ni'mat Nāmāh* a landmark in Malwa Painting, *Marg*, Vol XII, No 3 (June, 1959), pp 45-50

16a They also commissioned the *Yaśodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V Doshi shows



at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Āraṇyaka Parvan* of the *Mahābhārata*<sup>17</sup> was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāṇa*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhī, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvatī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum<sup>18</sup> prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

---

17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, 'An Illustrated Manuscript of the *Āraṇyaka Parvan*, *Journal of the Asiatic Society, Bombay*, New Series, Vol 38, pp 166-221 and plates

18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, 'Three New Documents of Indian Painting, *Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay*, No 7, pp 23-34 and plates

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhandāras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asanī near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U P Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories.

#### Group I

- (1) Kalpa-sūtra—dated V S 1403=1346 A D
- (2) Kālaka-kathā, in Mandu style,—c 1440 A D

#### Group II

- (1) Śatruñjaya Māhātmya—c 1420 A D
- (2) Śāntinātha-Caritra—d V S 1453=1396 A D  
(But seems to be around c 1440 A D according to U P Shah and late 15th c according to Moti Chandra)
- (3) Damayantikathā—campū—between 1400 and 1450 A D
- (4) Kalpa-sūtra (painted at Vadnagar)—V S 1547=1490 A D
- (5) Uttarādhyayana-sūtra (painted at Patan)—d V S 1549=1492 A D
- (6) Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā (written in Patan)—V S 1550=1493 A D
- (7) Candraprabha-Caritra, dated V S 1555=1498 A D at Patan
- (8) Jamnagar Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā (painted at Patan)—V S 1558=1501 A D

#### Group III

- (1) Kumārasambhava,—V S 1701=1644 A D (painted at Nautanpur)
- (2) Meghadūta—d V S 1726=1669 A D (painted at Āsanikotṭa)

#### Group IV

- (1) Samgrahani-sūtra, (copied at Matar, Central Gujarat),—d 1640 V S =1583 A D painted by the Painter Govinda
- (2) Samgrahani-sūtra, (copied at Cambay),—d. 1644 V S =1587 A D

- (3) Samgrahanī-sūtra - d 1637 A D in the Prince of Wales Museum
- (4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c 1640-50 A D

*Group V*

- (1) Upadeśamālā Bālāvabodha - dated V S 1765 = 1708 A D
- (2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnamañjūsā-tikā, (donated at Bālotara V S 1749 = 1692 A D but) dating from circa 1606 A D
- (3) Kṛsnavelī - c 1650 A D
- (4) Naladavadanti-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c seventeenth century
- (5) Ādrakumāra-Rāsa - late 17th cent A D
- (6) Samgrahanī-sūtra - dated V S 1707 = 1650 A D (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State)
- (7) Undated Samgrahanī - (c 1685 A D) in Muni Śrī Punyavijaya's collections

*Group VI*

- (1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V S 1712 = 1655 A D
- (2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - d V S 1716 = 1659 A D
- (3) Devīmāhātmya (from Surat) - 1776 A D, Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay
- (4) Haribala Caupāi, d V S 1744 = 1687 A D (copied at Śrī Dhāragrāma)

*Group VII*

- (1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccanī - copied at Poona) - 1812 A D

The classified list of new documents also shows the material which U P Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *Kaīpa-sūtra* and *Kālakakathā*. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghraśenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc. This shows a flourishing state of painting in Gujarat. Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand.

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known. There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number.

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting. It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar. But the manuscript of the *Samgrahani-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar.

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh.

### Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kālpa-sūtras*, one painted in 1346 A. D. and the other in 1501 A. D. at Patan. Unfortunately the provenance of the first is not given. But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Śvetāmbara Jaina community from almost the tenth century A. D. onwards.

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs 1-3). The composition is simple but effective though this was the period when the themes for painting the *Kālpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvīra and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple.

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtsmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *caukī* and *modhā*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālaka-kathā* illustration by 1346 A D at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Punyavijayaji of a copy of the *Kālākācārya-kathā* whose illustrations (Figs 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A D. Again, in the picture showing the meeting of *Kālākācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmaṇa* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

## Group II

The *Śāntinātha Caritra* in which the folios measure  $26\frac{1}{2} \times 11\frac{1}{2}$  cm, bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (=1396 A D). This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof Norman Brown, though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Śāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Śāntinātha, to an assembly of a Jaina ācārya and his congregation, the plucking of the hair, *Vārsikīdāna* (Fig 6) *Samavasarana*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It loses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence, it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramarine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations, for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of Śāntinātha's mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sūtra* dated V S 1547 (=1490 A D), copied at Vadnagar, seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmana of Vadnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V S 1549 (=1492 A D) painted at Patan. Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs 8-9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual, yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jaina *ācāryas*, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jaina monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Punyaviṣṇayaṇi, should be assigned to a period between V S 1450 and V S 1475, or c. 1420 A D.

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V S 1550 (=1493 A D), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vilāsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig 37) and in Pahārī paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *joie de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliché the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scene with the musicians, and in the scene of Mādhava with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A D or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayantī-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacaritra* painted in V S 1555 (=1498 A D) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborate-



ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plantain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the dhotis of the Brāhmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (= 1501 A D) and painted at *Śrī-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof W Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devasano Pado *Kalpa-sūtra* *Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A D there are scholars who have suggested a much later date. Prof Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c 1475 A D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions lose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

#### Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodī on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humāyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be

mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong, was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina *Bhaṇḍāras* have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahānī-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1583 A D.<sup>19</sup> A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recessed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahānī-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water

---

19 Anand Krishna, *op cit* *Marg*, Vol XI, No 2, pp 18-21

is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahanī-sūtra* dated in 1587 A D, painted at Cambay (fig 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached<sup>20</sup> to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahanī-sūtra* is evident from illustrations of a *Samgrahanī-sūtra* dated 1650 A D and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated.

There is another manuscript of *Samgrahanī* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Samgrahanī-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahanī-sūtra*, following the Matar *Samgrahanī* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs 21-23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with

---

20 Use of Pompons started earlier though it was occasional

flowers The draughtsmanship, though angular, is very restrained The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type But they seem to represent the contemporary local types Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript Though the manuscript is not dated, it could be dated c 1600 A D because the costume and the format are typically of the Akbar period

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery We know that in this period Sanskrit classics like the *Gītagovinda*,<sup>21</sup> *Amaruśataka*<sup>22</sup> and the *Rasamañjarī*<sup>23</sup> were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U P also seemed to have become an equally important centre An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U P), in the year V S 1701=1644 A D, written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions<sup>24</sup> The background is saffron, green, pink and red In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground In two paintings, however, following the older tradi-

- 
- 21 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No 4, pp 1-18, and plates
  - 22 Moti Chandra, An illustrated set of the *Amaruśataka*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No 2, 1951-52, pp 1-63 and plates
  - 23 Khandalavala and Moti Chandra, The *Rasamañjarī* paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No 3, pp 26-38 and plates
  - 24 For a late illustrated manuscript of *Śākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of *Śākuntala* dated 1789 A D, *Lalit-kalā*, Nos 1-2, pp 46-55 and plates

tion, the background is plain. Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type. The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cāḍars*, and *colīs*, coloured skirts and ornaments. The sky is always painted as cloudy. The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhara* (Fig 25).<sup>25</sup> Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V S 1732=1675 A D.

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A D. at Āsanīkotta which could be identified with Asanī near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U P in the seventeenth century A D. Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D from the Hamsaviṇaya collection. But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed. From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century. It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style. The composition is either divided into panels or represented as a unified composition. The background is usually red with patches of yellow in one case. Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion. Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls. The painter has shown a real feeling for landscape. In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yakṣa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yaksī is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree. As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*.

---

25 Compare, Khandalavala and Motī Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), p 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gīta-Govinda* in Popular Mughal Style.

Also see, Khandalavala, Motī Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp 26-29 and figs 22-25, colour pl B and frontispiece.

The story of *Naladavadantī* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 36) and dates from about c 17th Century A D while the other is in collections of Muni Śrī Punyaviṣayaḥ (Figs 38-39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of Rituparna to Kundinapura to attend the pretended *Svayamvara* of Damayantī. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U P but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cākadār jāmā* and the figures imitate the work of Śālivāhana who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jainas<sup>26</sup>.

A page from *Kṛṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A D the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig 29). An appropriate background is provided for Kṛṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the Jamuna in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudīpaprajñapti-prameya-ratnamāñ-jūsā-tikā* dated about 1604 A D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig X). However in the miniature depicting the meeting of two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica is noteworthy.

### Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety

---

26 Pramod Chandra, Ustād Śālivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No 8, pp 25 ff, and colour plate A.



with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Cardarāsa*, one painted in 1712 V S (=1655 A D) at Vyaghrasenapura, another painted in V S 1716 (=1659 A D) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A D. The *Candarāsa* or *Śrī Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V S 1776 (=1719 A D) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig 28).

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Rāgini* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jaina manuscripts, were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A.D from the Khajanchi collection (Fig 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāgini* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the *Vibhāsā Rāgini* of c. middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No 57 16<sup>27</sup>). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālāvabodha* from Devsano Pado dated in V S 1765 (=1708 A D).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

---

27 Also see Lee, Sherman E, *Rajput Painting* (New York, 1960), pl 22, illustrating a scene from *Pañcākhyāna* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School.

central points of each story But one must know the story fully before identifying the incidents In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs 24-26)

The colours are enamel-like red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc are used with a grand effect The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Colour plate V, Fig VIII)

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs 25-26) Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig IX) The trees with a very thick foliage show a pleasing realism The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition The animals are represented mostly in a realistic manner Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadeśamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Caupāi* (dated in V S 1744=1687 A D) (Fig 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A D) painted in Poona (Fig 40) as dated evidence of painting in the above regions They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries

## Catalogue

### GROUP I

Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D ,  
in the Collections of Muni Śrī Punyavijayaḥ

Paper, Size · 28×8 5 cm Six lines on each page Total folios 132

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand Samvat 1403 (V S 1403 = 1346 A D ), on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription .— श्री दिक्कम चवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचित्तोपे प्रतिरिय(य)मुक्ता वाच्यनन वि नददु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra Bhaṇḍāra

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A D ) and deposited in the Mahāvīra Library (Citkośa) Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A D ) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Praśasti* of the donor disintegrated That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc

**Folio 36 B Birth of Mahāvīra**

In the lower panel, Trisālā is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green *colī* and a patterned skirt and *cādar*. Red background, the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvīra in his hands. He is accompanied by *Chatra*- and *Cāmara*-bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size 7×8.5 cm

(Colour plate I, Fig 1)

**Folio 3 A Fourteen Dreams of Devānandā**

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmī, a standard, the lake, the ocean, the *śimhāsana* and *vardhamāna*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brāhmanī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling tips are tinted red. Size 7.2×8.5 cm

(Fig 2)

**Folio 99 B Jaina monk with disciples and laymen**

The scene is laid in a monastery. On the left a Jaina *ācārya* is shown seated on a golden *śimhāsana* preaching to the congregation. In front of him is the *śihāpanācārya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jaina

wooden panels. The monk has a very noble appearance; the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn. The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn. The room is furnished with *bandanvāra* (hangings). The lintel copies some wooden prototype. Segments of blue edged with gold represent the sky. Size 9×8.7 cm

**Folio 113 A Siddhārtha and Trisalā**

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhori*, an *uttariya* and ornaments is seated on a golden *caulī*, holding a sword. Facing him is seated Trisalā on a golden stool wearing a *colī*, *hamas-dulūla* and ornaments. A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings. Size 8.7×6 cm

**Folio 132 A Kālakācārya with four-handed Indra**

The scene is laid inside a monastery. On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover. In front of him lies the *s'hāpanācārya*. On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka. Golden room hanging, red background with strips of blue edged with gold indicating clouds. Size . 9×7 cm

(Fig 3)

**Kālaka-kathā, circa 1430 A D from Collections of Muni Śrī Puṇyaviṇayaṇi**

Size 29×10 cm

Total Folios 26

No colophon or date

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art.

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A D. It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan<sup>28</sup>. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality, the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically.

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śrī Puṇyaviṇayaṇi which compares favourably with the 1439 A D Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*<sup>29</sup>.

**Folio 24** Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red, the carnation is yellow, the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture.

Size · 62 × 7 cm approx

**Folio 4 B** Kālaka and Garddabhīla

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhīla. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size 9 × 9.8 cm (Fig 4)

**Folio 12 B.** Defeat of Garddabhīla and bringing him in captivity before Kālaka

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhīla on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhī king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhīla being brought in captivity by the Sāhī king before Kālaka seated on throne. Note the costume of the Sāhīs which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kālaka and Garddabhīla, and pinkish red of the Sāhīs wearing blue, green and yellowish *jāmās*. Size 7.5 × 10 cm (Fig 5)

## GROUP II

Śatruñjaya Māhātmya (c 1420 A D) from Collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No 285)

Size 30 × 11 cm approx

Total folios 227

No colophon, but written possibly in *circa* latter half of the fourteenth century A D or before c 1420 A D, only the *Prathama-Khanda* of the

~~~~~  
28 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A D *Lalit-Kalā*, No 8, pp 8-29

29 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A D 1439, *Marq*, Vol II, No 3, pp 51-54

whole *Śatruñjaya Māhātmya* composed by Dhaneśvarasūri is available in this Manuscript

Folio 153 A Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads —अत्र आदर्शमय्ये भरतज्ञानम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord Behind him stand his two queens This may possibly represent a scene after he decided to become a monk Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases Mica is also used in the *Śāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V S (= 1396 A D)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus He appears like Pundarīka the chief *ganadhara* of Rīsabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna* Size 7×11 cm

(Colour plate I, Fig II)

Śāntinātha Caritra dated 1453 V S (= 1396 A. D. from collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad (No Sagara, 285)

Size 26 4×11 2 cm

Total folios 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Viraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V S 1307 (= 1250 A D), probably at Candrāvati near Abu, according to Praśasti verses at the end

Colophon Later in different writing and light black ink is written—सवत् १४५३ चर्षे वैशाख मासे । शुक्लपक्षे पंचम्या त्रिंशौ वेचा सुत खेला ××××× सुत ××× हरज डादा समस्त कटुव युतेन श्री सिद्धान्ती गच्छे श्री नाणचन्द्ररि तत्पट्टे अजित उपदेष्टेन श्री शान्तिनाथचरित्र लिखार्षिती । अथाप्र० ४९११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaisākha was written Śrī-Śāntinātha-Caritra .

The folios have a big red circle in either margin and a third in

the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A. D.

Folio 111 B Samavasarana of Śāntinātha

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold. Red background.

Size 6.9 × 10.5 cm (Frontispiece)

Folio 106 B Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures. The fourteen dreams are shown in the two upper panels.

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread. This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sārī* ends.

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan. Size 9 × 11.2 cm.

Folio 107 A The Parents of Śāntinātha

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers.

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing. Red background.

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams. They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread. The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book.

Folio 107 B Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods

The scene is divided into two panels. The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid. The small blue and white end of a canopy is shown in one corner. In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room.

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment. She has a circular *tilaka*-mark on forehead. The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurāṇa* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala³⁰

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru. Red background and the sky line on two ends

Folio 111 A (Right end) Vārsikidāna of Śāntinātha
(Left hand) Dikṣā of Śāntinātha

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above. Size 10.1 × 6.8 cm approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the *Dikṣā* (renunciation) of Śāntinātha, wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 × 6.2 cm approx. (Fig 6)

Damayanti-kathā-campū from the collections of the L. D. Institute of Indology (Nagaraseth collection, manuscript No. 2134)

Size 31.5 × 10.5 cm

Incomplete manuscript

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gauri and Śiva in the opening verse

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, Three New Documents of Indian Painting. *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 7 1958-62, pp. 23-31

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc appear.

Folio 1 A Śiva and Pārvatī

Śiva and Pārvatī invoked in the opening verse of the text. Śiva wears the *jatā-mukuta*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Pārvatī is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a *colī* of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tilaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

Folio 2 B . 1 Bhīma, the king of Vīdarbha, holding court

2 Bhīma in consultation with his queen

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Caukī* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background.

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen. Red background. Colours: blue, blue-black, black, green, carmine etc, sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V S (= 1490 A D) copied at Vadnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No 4561).

Size 26 x 11 cm

Total folios 130

Colophon: Written at the instance of some members of a Nāgara family (Praśasti, Vv 1-5) सवत् १५४७ वर्षे ज्येष्ठ सुदि १२ रविवारे लिखित मन्त्रि वाङ्मकेन ॥ श्रीपतनिवास्तय ॥ छ ॥ श्री शुभ भवतु ॥ छ ॥ कल्याणमस्तु ॥ छ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyestha was this copied (i.e. was completed the copying) by Mantri (minister) Vachhaka, native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines

Folio 70 A Gautama-Ganadhara

Labelled in margin as *Gautamajñāna*, the picture shows Gautama Ganadhara on seat with a back-rest, in a monastery decorated with

cloth (a *candaralo*) Before him lies the *sthāpanācārya*³¹ and a pupil is seated nearby In the foreground appears another disciple Gold used in tapestry, ultramarine background Size 11×6·7 cm

Folio 73 B Kāmatha Tāpasa and Pārśva

The upper panel shows the hermit Kāmatha practising penance surrounded by five fires Deep ultramarine background

The lower panel shows young Pārśva with a snake; behind him stands a servant Size : 7·5×10·5 cm

Folio 107 A Vajra in his cradle

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmī is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background³² Size 7·5×10·5 cm

(Colour plate II, Fig III)

Uttarādhyayana-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V. S (=1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30)

Size 30·4×11·9 cm

Total folios · 91

Colophon · In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f 91, is the following entry—चवत् १५४९ वर्षे पौषसु वदि १४ सुरौ उत्तरापादा नक्षत्रे ।

In the Samvat year 1549 (=1492 A. D.) in the month of Pausa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāsādhā asterism

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Doṣi Bhādā, his brother, wife and son and a Śrāvikā named Lādikī presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest of Punyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī līkhāpya*) The donors, belonging to the Śrīmālī caste, were residents of Patan

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V. S (=1492

31 For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U. P., *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp. 113-115

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W. Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp. 59, 61 and figures 142, 143

A D) and that fifty years later Bhādā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it

Folio 7 A Evils resulting from idleness and procrastination

The *Uttarādhyayana*, ch 4, verses 3-7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāranda bird

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre Red background

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāranda bird, there is a *kalasa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert

The monk's robe was painted silver of which only traces remain Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc Size 6.2 × 11.9 cm

(Fig 8)

Folio 19 A An incident from the story of Muni Harikesi Bala

Bhadrā, a princess, requests Muni Harikesi Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāṇḍāla caste

Compare figs 37, 38, 39 and 40 published by Prof W Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*⁴³, where the scenes are differently represented Red background Size 7 × 11 cm approx

Folio 46 B Kesī and Gautama conversing

The story of the dialogue between Kesī and Gautama, the followers of Pārśva and Mahāvira respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch 23 Cf Norman Brown, op cit, figures 89, 90, 91 The representation of the flamboyant rock is noteworthy Mica used in garments of the monks Red background Size 7.6 × 11.9 cm

(Fig 9)

33 Brown, W Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs 37-40, pp 17-18

Folio 8 B Ksullaka Nirgrantha

Probably the story of an ordinary (*ksullaka*) monk (*Nirgrantha*). The scene refers to ch VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jain lay woman in the act of giving alms to two Jain monks standing in front. The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes. Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations. Note the treatment of the pointed end of the *sārī* of the rich lady³⁴. Size 72×119 cm approx

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V S 1550 (=1493 A.D.), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijaya (No 1/81).

Size of Manuscript 253×115 cm

Total folios . 26

Language Sanskrit with interspersed old Gujarati prose
Colophon इति माधवानलकामकण्डलासंयोग कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री सदात् १५५० वर्षे वैशाख वदि ११ गुरौ अद्येह श्रीपत्तनमध्ये प्राग्वाटजातीय गांधी सोमा सुत गांधी सिवा पुत्र गांधी भीमा हेमा अप्पा लिपित पटनार्थे ॥ छ ॥

Here ends the story of union of Mādhavānala (and) Kāmakandalā. In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha, to-day here in the city of Śrī-Pattana, was this copied by Gandhī Khīmā (and) Hemā, the son of Gandhī Śivā, the son of Gandhī Somā of Prāgvāta family, for his own reading (study). Condition fair with edges worn out

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa* scroll³⁵ was painted at Śrī Pattana, i.e. Anahilavada Patan, North Gujarat. The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayantī-Kathā*

Of the Mādhavānala-Kāmakandalā story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig No 24 and colour plate B, pp 27-29, and assigned to only seventeenth century A.D. Like *Vasanta-vilāsa* the Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā is of a secular nature.

Folio 13 A Kāmakandalā suffering the pangs of separation

The illustration covers the full length of the lower half of the page, in the upper margin appears the label "Kāmakandalā tormented

34 Compare Brown W Norman, *op cit*, Figs 15-16, 26, 86-87, 135

35 Brown. W Norman, *The Vasanta-Vilāsa*, pp 145 ff

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up "

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakandalā is extending her hand to support her. It may be noted that *odhanīs* of all the female figures in this illustration stand out balloon-like at the back of their head, the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, *colīs*, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refresh the heroine. Red background.

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings.

Size 20 × 6 cm

(Fig 10)

Folio 13 B Kāmakandalā conversing with her confidantes

Kāmakandalā is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kāmakandalā is wearing a red-dotted white scarf, a green *colī* and white lower garment with blue design. Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kāmakandalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads *ज्वेते वेप घरी बहठी छड । सजी वात पूछड ते वात हडआना दुख × कहइ छइ ॥*

Kāmakandalā sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish.
Size 9 × 9.5 cm

Folio 20 B The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Mādhava, by his side stand two beautiful young girls. The king has a U-shaped *tilaka*-mark on forehead. Red background. Size 14.6 × 7.7 cm

Folio 24 A King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background.
Size 12.5 × 7.5 cm

Folio 24 B Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava

- Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields Red background Size 20 × 8 cm approx

(Fig 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V S. (= 1498 A D), at Patan, from collections of the L. D. Institute of Indology, (Nagarsheth No 21 36)

Size of Manuscript 30 × 10 2 cm

Total folios 198

Colophon . The end reads—चतु.षट्द्वेकसख्ये च ॥ १०६४ जाते विव्रम and then added in margin in smaller handwriting वत्सरे सोमेश्वरपुरेऽनैतद्विमासा चरित कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसख्या ५३२५ ॥ छ ॥ स० १५५५ वैशाख वदि ४ सोमे लपितं ॥ श्रीपत्तने लपितं ॥ It means that this Carita work was composed in Someśvarapura in V S 1264 = 1207 A D the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaisākha in the Samvat year 1555 (= 1498 A D), in the city Śrī-Pattana (Patan)

Then in red ink in the margin—साह श्री वच्छा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं गृहीत सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परिपालनार्थे This is a later entry in different hand Three red dots, two in margins and one in centre, in each page Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c 1500 A D) Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined

The *Satruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar

Folio 126 B . Marriage of Candraprabha

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmanas and two women The bride and bridegroom stand in the centre of the *mandapa* surmounted by two peacocks and two plaintain trees Red background The lowermost panel has a row of *hamsas*

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhoti* Colours used are green, black, mica, red

Size 7 4 × 10 4 approx

(Colour plate II, Fig IV)

The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V. S 1558 (= 1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar

Size 27 × 11 cm Total folios 151 of Kalpa-sūtra and 13 of Kālaka-kathā

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the Kalpa-sūtra, a colophon which reads

संवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसुरिविजयराज्ये आचार्य श्री विवेकरत्न-
सुरिप्रियै श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री मुदणकल्पपुस्तके लेख्याचक्रे ज्यो (?) वदूआकेन लिखित

In the Samvat 1558, in the city of Śrī-Pattana, in the Śrī Kharatara Gaccha in the reign of (i.e. when Śrī Pūjya Jinaharṣasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatara Gaccha) Śrī Sādhuharsa Upādhyāya the pupil of Ācārya Śrī Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishī (?) Vadūāka

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original

Folio 9 A Border decorations of the Kālaka-kathā (mostly soldiers in various attitudes)

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this Kālaka-kathā we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.

Size 27 × 11 cm

Folio 4 A Game of *Gendī-dadā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*)

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*gendī-dadā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the *Sāhis*) were playing this game the ball fell in a well. The *Sāhi* soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but *Kālakācārya* showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and *Kālaka* and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as *Rajasthani* painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size 7×11 cm approx

(Fig 12)

Folio 78 B Obstacles in the path of Jaina monks and nuns

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jaina Samgha and the various disciples or followers of *Mahāvira*, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jaina monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jaina story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jaina monks. But the representations are lively. Size 7×11 cm (Fig 13).
Border decorations of the *Kalpa-sūtra*

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size 27×11 cm

Folio 107 B Border decorations of the Kalpa-sūtra

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rsabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *hamsadukūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size 7×11 cm approx

GROUP III

Meghadūta dated V. S 1726 (=1669 A D), painted at Asanī-Kotta, from the collections of the L D Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)

Size of the manuscript 25 2 × 11 cm.

Total Folios 8

Colophon श्री ॥ रमणमुनिगङ्गरोपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुद्धपक्षैकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्टमये ॥ श्रीमन् खरतरागच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचन्द्रसूरिविजयराज्ये । वाचनाचार्यवर्य्य श्री हीराजगणिपदपञ्जसेवाचचरोक् तथीक प० उदयहर्षसाधुमिहिरिखित ॥ छ ॥ शिष्य चिरमति विमलमुनि पठनाथ ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (= 1669 A D), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrarājaganī, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the *gaccha*. The manuscript was copied at Śrī Asanī-kotṭa³⁶. It is Asanī near Jaunpur in U P mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A D in Hamsaviṇaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asanī near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asanī, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asanī-kotṭa may be Asanī, about ten miles north of Fatehpur city in U P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V S 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H C Ray, Calcutta, 1931, p 543, footnote 4)

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period³⁷

Folio 1 B Sarasvatī

The four-handed Sarasvatī, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the *vinā* and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size 67 × 104 cm

Folio 4 B Yakṣa on Rāmāgiri

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yakṣa wearing a red striped turban, a striped muslin *jāmā* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background, blue sky with the rains depicted in white lines.

Size 106 × 83 cm

(Fig 14)

Folio 5 A The City of Alakā

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies, two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background, the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas.

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size 106 × 84 cm

Folio 6 B Yaksinī playing on Vinā

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्सर्गे वा मलिनवसने सौम्य निद्रिष्य वीणा . . . (Meghadūta II, 25)

37 Rai Kṛṣṇnadas, An illustrated Avadhī Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos 1-2, pp 66 ff and plates

Motī Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Aranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp 116-121 and plates

Khandalavala, Pramod Chandra, Motīchandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No 10, pp 45-54 and plates

Khandalavala and Motīchandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit-Kalā*, No 12, pp 9-15 and plates

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yaksinī wearing *odhanī*, *colī*, and *sārī*, playing music on the *vīṇā*. On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of form and colours. Size 10 4 × 8 4 cm.

Folio 8 A The Meeting of Lovers

After the great tribulations suffered by the Yakṣa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yakṣa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a *pan*. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size 10 6 × 12 cm.

Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A D, from the Collections of L D Institute of Indology (No 2260 Sū 4559)

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size 25 × 11 cm. Total folios 8.

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing. After the words समाप्तोयं ग्रन्थ लेखकगणकयो शुभं भवतु ॥ some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted सवच्चद्राकासमुनिभूषणै श्रीनौतनपुरे फागुणि वदि ११ दिने वा० श्रीयश कुसलगणिशिष्यमुष्य प० श्री लामकीर्तिगणि शिष्य प० हर्षसेमेन लिखित ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A D) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harsasoma, the pupil of Śrī Lābhakīrtiganī who is the chief disciple of Vā Yaśahkusalaṅganī.

Folio 10 B Brahmā holding Court

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahmā is seated on a *Caukī* attended by two gods. Blue background, in the foreground appear four gods standing against green background.

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places³⁸. Size 10 2×10 cm

Folio 24 A The Lamentation of Rati

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with अयं सा पुनरेव विह्वला ... (*Kumārasambhava*, IV, 4)

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine odhanī, blue colī, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky³⁹. Size 10 2×10 cm approx (Fig 15)

Folio 29 A Pārvatī proceeding to the Himalayas for practising penance

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands confidante of Pārvatī on a mountain top. In the centre stands Pārvatī dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size 10×10 4 cm

Folio 39 A Pārvatī's Message to Śiva

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvatī holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p 15

39 Khandalavala & Motichandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D

Note that the figures of Pārvatī and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions Size 10 × 10 4 cm

Folio 56 B The Marriage of Śiva and Pārvatī

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvatī's bridal *cādar* and with the right, one of her hands She wears a simple bridal costume consisting of a *tiera*, red *cādar* and yellow skirt Red background with *Vandanavāra* Size 10 × 10 2 cm approx

GROUP IV

Miniature Paintings of the Samgrahanī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account⁴⁰ of cosmographical belief, according to Jaina traditions His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Bṛhat-Samgrahanī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraganī Ksamasramana written in the sixth century and the *Samgrahanī-sūtra* composed by Śricandra Sūri⁴¹ in 1136 A D Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Ksetrasamāsa*⁴²—another cosmological text—in 1176 A D also wrote a commentry on Śricandra's *Samgrahanī* Several texts, entitled *Samgrahanī-sūtra*, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhaṇḍārs*, but the works of Jinabhadraganī and Śricandra Sūri are the most popular⁴³ He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates

41 There are several published editions of the *Bṛhat-Samgrahanī-sūtra* of Jinabhadraganī Ksamasramana —

(1) Published by Śrī Bhimsī Manek, Bombay, containing 312 gāthās

(2) Published with the comm of Malayagirisūri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gāthās

(3) In the *Laghu-Prakarana-Samgraha*, this work is published and contains 349 gāthās

42 For Śricandra Sūri, See M D Desai, *Jaina Sāhityaṇo Itihāsa*, pp 253–54

A *Ksetrasamāsavṛtti* is also composed by Haribhadrāsūri in V S 1285

43 The *Bṛhat-Samgrahanī* of Śricandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās

Samgrahanī Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahanī sūtras*

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahanī* are available in the Jaina *Bhandāras* and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Samgrahanī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)⁴⁴, the fourteen *ratnas* (jewels) of a *Cakravartin*, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahanī* painted at Matar in 1583 A D discussed below

S M Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahanī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol I, figs 269-271 and 273-278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Samgrahanī* dated 1637 A D in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahanī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijaya of Ahmedabad and assigned it to c 1550 A D, and considered it as hailing from Gujarat⁴⁵.

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Samgrahanī Sūtra*, dated

44 Upadhye A N, *Doctrine of Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934)

45 Anand Krishna, Pre-Akabarī examples of Rajasthanī illustrations, *Marg*, Vol XI (March, 1958), No 2, pp 18 ff, figs 6, 7, 8

Folio 4 B Gods of Bhavanapati Class

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarna the Agni, the Dipa, the Udadhi, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the *Bhavanapati* classes of gods

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white *patkās*, and *mukutas* Red and blue backgrounds

Size 26 × 45 cm

Folio 5 A · Ornaments and other Symbols

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods -

(1) *Cūdāmanī* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuda*, (4) *vajra*, (5) *kalaśa*, (6) *simha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gṛja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna* The *Vardhamānaka* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder Red background

Size 21.5 × 4 cm

Folio 6 A : Symbols of the different classes of Vyāntara trees

Beginning from left are - (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvāṅga*, (5) *Aśoka*, (6) *Campaka*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree Size 21 × 3 cm approx

Folio 6 A . Different grades of demons etc

In the lower panel are represented (1) *Piśāca*, (2) *Bhūta*, (3) *Yaksa*, (4) *Rāksasa*, (5) *Kinnara*, (6) *Kimpurusa*, (7) *Mahoraga* and (8) *Gandharva* They are either black, blue, green and white They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes

Folio 7 B Dancers and Musicians

In the upper panel, a dancing scene is represented Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming In between them, two dancing girls are performing The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i e, the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupattā* and turban The dancers are dressed in tight trousers, *patkā*, *odhanī*, and *colī* One of the female dancers also

wears pompons In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo Red background

Both the panels represent the various *anikas* (paraphernalia of the army) that the Indras of *Vyāntara* class have They include *Gāndharvas* (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls

Size 21 × 4 cm approx

(Colour plate III, Fig V)

Folio 14 A Symbols of various gods in heaven

The symbols beginning from the right are (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a *Sūkara* (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (*khaḍgi*), (11) a bull, (12) and an antelope

Size 21 × 7 cm

Folio 14 B Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanodadhī* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc, contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses Size 21 × cm approx

Folio 19 B and 20 A (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A) Heavens to which certain class of people attain after death

According to the *Samgrahanī Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the *Asuras* Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhṛgupatana*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara devalokas*

It may be noted that the *Śaivites* in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation But according to the *Jainas*, they were reborn as only second-rate godheads

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *pyotiskas* (astral bodies). This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him

The *Caraka-parivrājakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography. In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivrājaka*, carrying a staff and a water-pot. In the upper panel of folio 20A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven. In the second compartment (folio 20A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world. The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment. In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen. These laymen are supposed to attain the *Acyuta-devaloka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Gravryaka* heaven of the Jaina cosmography. It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented. In the following compartment is represented a *Ganadhara* and next to him is another four-armed god. Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e.g., the *Pūriadhakas*, *Pratyeka-Buddhas*, *Ganadharas* and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jains. The four-armed god beside the *Ganadhara* represents the god of this heaven

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-śilā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire. In the painting, the Tirthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana*. The space above and below the crescent-shaped *Siddha-śilā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appears श्री धर्ममूर्तिसूरि लिखित । श्री अचलान्ते श्री गुणनिधानसूरि meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Ganadhānāsūri of Śrī Añcalagaccha

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

Folio 21 A Sexual life enjoyed by different gods

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque, light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Īśāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumāra* and *Māhendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size 23 × 7.5 cm.

Folio 21 B Dancing and Music in Indra's court

The upper panel is labelled *Indra-nāṭikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rabab*-players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparlā Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size 25.5 × 8.7 cm.

(Fig 16)

Folio 23 A Six Leśyas, or Thought-Colours

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *leśyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black

man is unwittingly cutting at the root of the Tree of Life which is an unwise act while the white man uses only its fruit and flowers which have fallen and thus does not in any way harm the Tree The rest of the men are in different stages of evolution Yellow background, red foreground, ultramarine and a carmine sky Size 24 2 × 10 cm

(Colour plate IV)

Folio 24 A Some common features of Gods

The gods are supposed to be ever young, unwinking and possessing fragrant and clean bodies, adorned with ornaments The picture represents a young god, lying on a canopied cot and attended by two female *cauri*-bearers on either side, wearing fine *odhanī*, *colī* and skirt (*ghāgharā*) Blue and red background Size . 13 8 × 8 3 cm

Folio 25 A *Lokapurusa*

The *Lokapurusa* representing the shape of the cosmos, with various hells, the earth, the luminous bodies and heavens is conceived in this form Red and blue background Strangely enough the figure represented here is that of a woman

Size 25 7 × 10 3 cm

Folio 26 B The Hell Tortures

The panel divided into four sub-compartments depicts the tortures of hell The representations of the hells found in several manuscripts of the *Saṃgrahanī* are published here for the first time

In the first compartment the hell guards are tearing out the eyes of two sinners, a man with four hands In the second compartment, two men with their hands tied stand under a tree In the third compartment hell tortures are being inflicted upon two sinners In the fourth one, two denizens of hell are fighting and pulling each other's hair

Folio 27 A Continuation of Hell Scenes

In the upper three compartments are continued the hell scenes from the folio 26 B The background is red and blue

The first compartment in this panel shows two pairs of men and women, fighting, kicking and pulling one another's hair, their bodies are smeared with blood In the second compartment is shown a naked male thrown over a spiked bed In the third compartment is shown a naked woman impaled on a pointed spike Size 15 9 × 4 7 cm.



Mahāvīra Folio 36 B,
Kāleka-Jaishā, dated
edition of Muni Sri
arjayall



Fig. II. "Bharata looking into a mirror and obtaining
the Highest Knowledge." Folio 153 A, Śāstrīyaya
Māhātmya, c. 1420 A.D., Collection of L. D. Institute of
Indology, Ahmedabad



Fig. III. Valrakshita. Folio 157A.
Kulproctor, dated 1495 A.D. Collection of
L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Fig. IV. Marriage of Candraprabha.
Folio 126B, Candraprabha. Candra, dated
1498 A.D. Collection of L. D. Insti-
tute of Indology, Ahmedabad



Fig.V: Dancers and Musicians. Folio 7B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A.D. Collection of Muni Sri Punyavijayaji



Fig. VI. Siz Leiyas.
Folio 23 A.
c. 1683 A.D.



Fig. VII. Some episodes
from the story of Jaya-
hoṣa. Folio 40 A, Uttarā-
hyayana-sūtra, c. 1600 A D,
collection of Muni Sri
Suryavijaya.

Fig. VIII. Incidents from
the story of the monk
Metārya. Folio 52 B,
Upadeśamālā, Late 17th or
early 18th century A. D.,
Devāsano Padō Bhaṇḍāra



Fig. (X). Story of Purna Sreshthi who turned into a Hindu monk. Folio 69 B, Upadesonalla, Late 17th or early 18th century A.D.



Fig. X. Installation ceremony of Bharata Cakravartin. Folio 198 A, Jambudhupa-prajnapiti-pramajna-patna. mahajana-tika, c. 1806, A.D., Collection of Muni Sri Pu Yavivrali.



Fig 1 Birth of Mahāvīra Folio 36 B, *Kalpa sūtra*
and *Kāṭaka-kathā*, 1346 A D

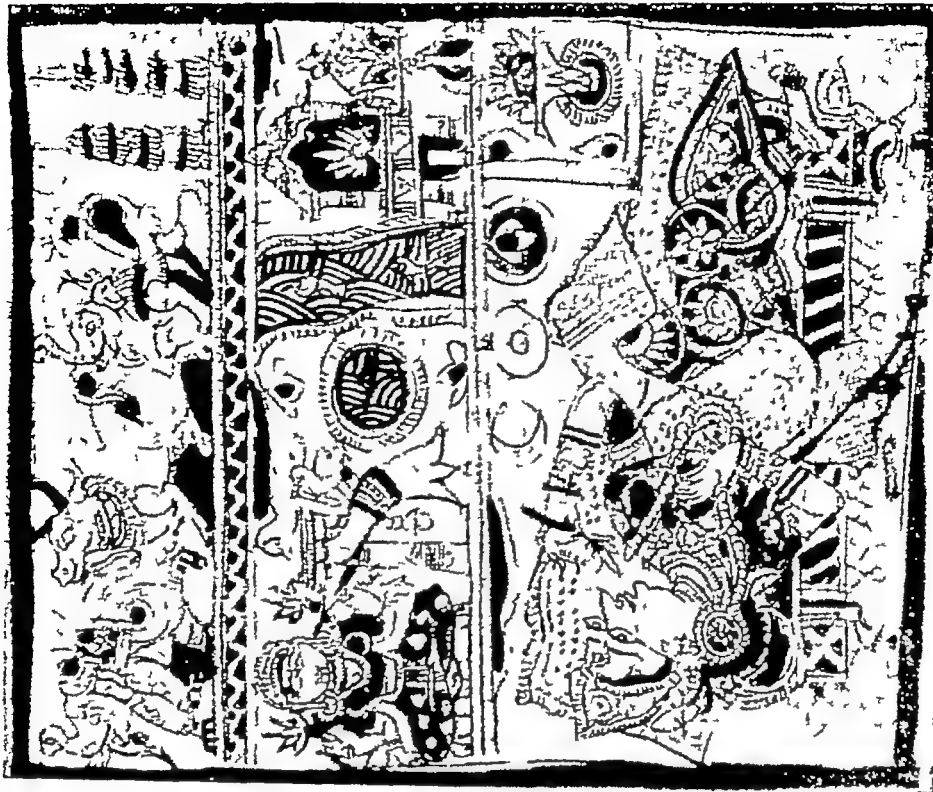


Fig 2 Fourteen dreams of Devānandā Folio 3 A, *Kalpa-sūtra*
and *Kāṭaka-kathā*, 1346 A D. Collection of Muni
Śrī Punyavijayaḥ

CM

INCHES

यवविश्राणायपानमंतस्सकारणा
माइयाघाकासुगिन्तासुमंगेता
आयासनयइवणत्तामाहमके
त्वणंकाणिज्ञानिययअगपरिमा
नेअणसणविदिणादिवणत्तात्ता
येकमानकेसमासिगिणायययंउद

विदिगाअ
सुविनिमल
यंमिसरीस
णंसालदम
अतिअिकाप्र
णामंगलेम
समत - ०



Fig 3. Kālakūchrya with four-handed Indra Folio 132A, Kalpa sūtra and Kalaka-kathā, 1346 A D

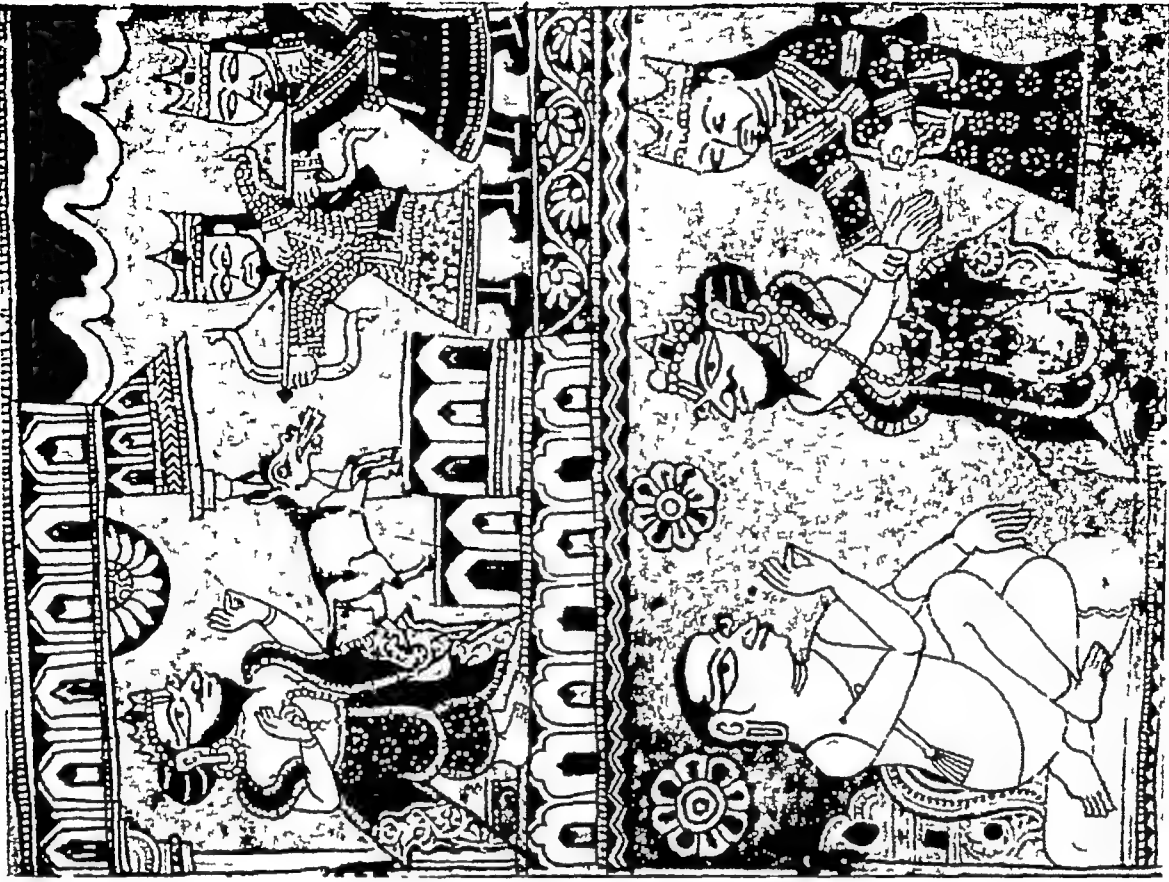
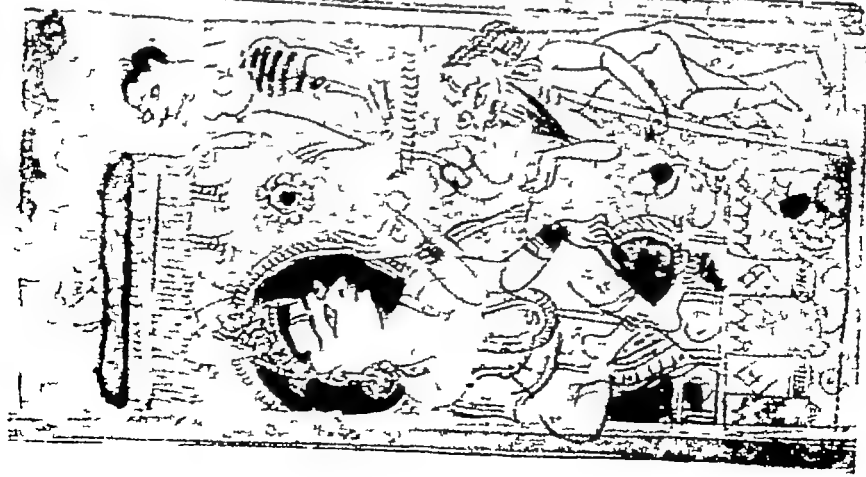


Fig 5 Defeat and captivity of Garudabhuḥa Folio 12B,
kālaka-kathā, c 1430 A D



Fig 4 Kālaka and Garudabhuḥa Folio 43, Kālaka-kathā, c 1430 A D .
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



तातानेनामुदेगावीन्याताद्यानिमुमुक्षुरेवाद्ययतिस्वसा
 तापासत्यारुक्मलानरागाश्चचाकवद्धाकृत्स्न्यासहा
 स्वरसमद्वितोसन्मुक्तनागामलयमाचावाद्यगीतमुत्तमो
 वेनातिलोत्तमाविवावर्षीमनासुकासिकाहावसाव
 विलासाद्ये नृत्यचक्रापुरावासागरास
 एवविधसा मग्यानिर्गतनगरावृत्तातिग
 द्यानपुवगे प्रायसदस्यवनासिधाधशजि
 बिकायास सुतीर्यविमुद्याभरणन्याद्यापेव
 निमेषिष्टिभिः । कथागुजवरानजिनश्चरा
 धपवस्त्राचालमुदीवातानदीराज्जुमघवाकिपतामुदगान
 दसंयुक्तंउमुलेसेनवारयन्ताध्याद्यस्थितचउद्देशा
 शोकसरणीगताकृत्वासिद्धनमस्कारंप्रचक्षारिवमाद
 दाधृक्कृतपश्चतयःसाहसदस्मणमदीनुजोआतसा

Fig 6 Vārṣikidāna and Dikṣū of Śāntinātha Folio 111A, Śāntinātha Caritra, 1396 A D (?), Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



**Fig 7 (Upper panel) Bhīma holding court (Lower panel)
Bhīma consulting his queen Folio 2B, *Damayanti-kathā-
campū*, 1400-1425 A D, Collection of L D Institute
of Indology, Ahmedabad**

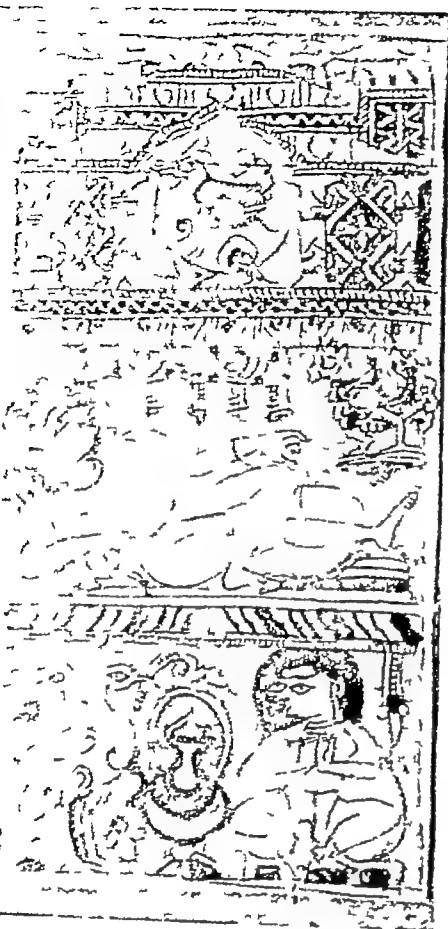


Fig 8 Evils resulting from
idleness and procrastination
Folio 7 A, *Uttarādhyaṇa*
Sūtra, 1492 A D, Collection
of Muni Śrī Punyavijaya



Fig 9 Keśī and Gautama
conversing Folio 46 B,
Uttarādhyaṇa-sūtra, 1492 A D



Fig 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation Folio 13 A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D,
Collection of Muni Śrī Punyavijayaji



Fig 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena Folio 24 B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A D

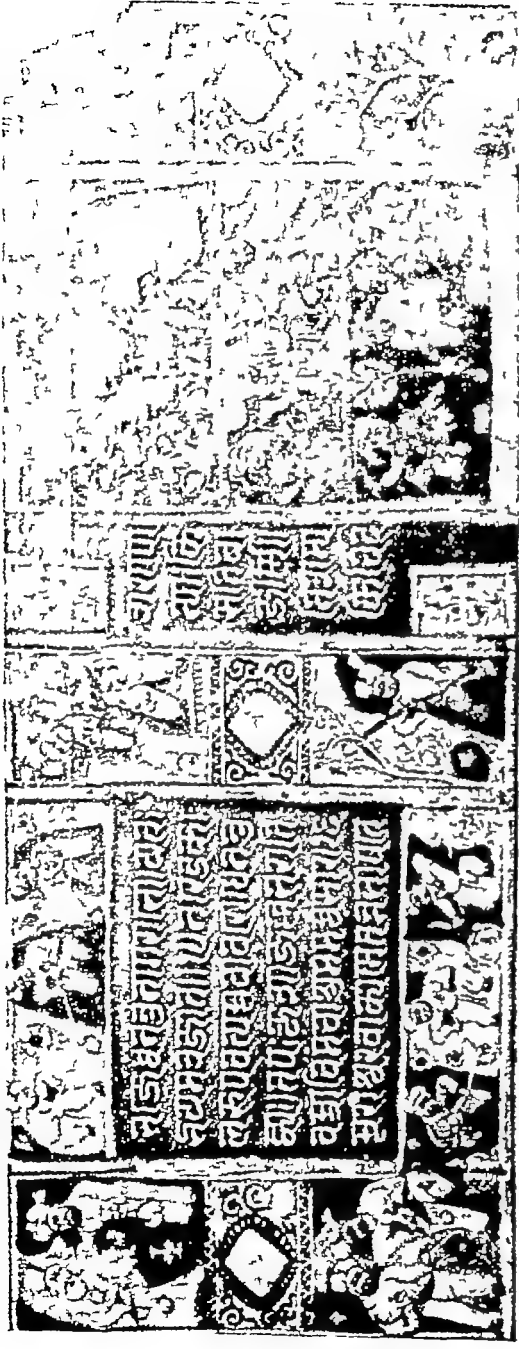


Fig 12 Game of Gendī-dandā Folio 4 A, Kalpā-sūtra and Kāṭaka-kathā, dated 1501 A. D.
Collection of Anchalagaccha Jamnagar

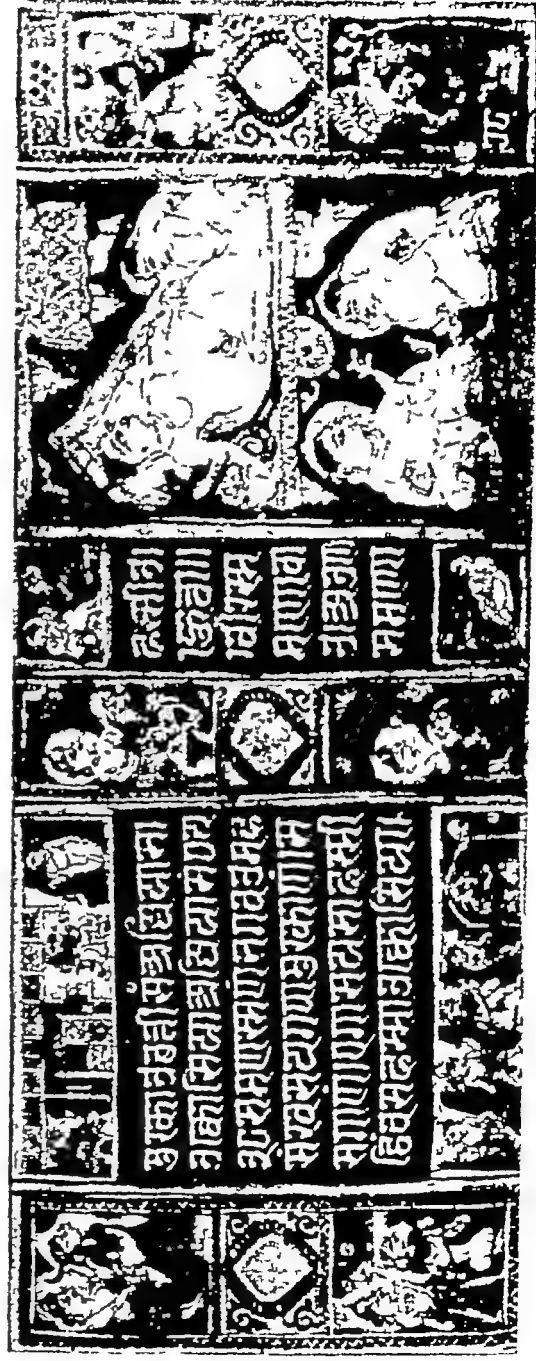


Fig 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns Folio 78 B, Kalpā-sūtra and
Kāṭaka-kathā, dated 1501 A. D.



Fig 14 Yakṣa on Rāmāgiri Folio 4 B, *Meghadūta*, dated 1669 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 15 The lamentation of Ratī Folio 24 A, *Kumārāsambhava*, dated 1644 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad

तुम्हारे विषय में होय। लनि
दर नो लोचन करण कय सक
मीत तन्मात्रा पण्डित न दिहाय
ब्रह्मावुत्तयोरिति विष्णुः अयि
रयमिकश्चिदित्यतिभयोच्चित
कर्मियत्तयुजवाज्ञाति केव
नावगात्रा अघति॥ अघत
न विवेकतयोरुत्तयो
जीवितनामजावमी
हनेषु मया कृतिदि
वले ३ अघसावना
स्तनी विललीविका
ली ४ उपमाने मदा
चितिविदुवेनेन भुसणे सानि
विद्वि सके जा सारति सलीव
का निमिर्द्वीवा समडा गोर
यती विष्णुः पण्डितवत इरा म
साधकतमद्वेजगात्रा विद्व



Fig 16

Dancing and music in India's Court Folio 21B, *Laghu-Samgrahani*, dated 1583 A D , Collection of Muni Śrī Punyavijaya, Jī

जंभकामुदंलाए जंभद्विष्टम

कमलपद्मिनी कलापुत्रिणी अणुविद्यारात्राणतसुदा



Fig 17

The Jewels of Vasudeva Folio 32 B (lower panel), *Laghu-Samgrahani* dated 1583 A D

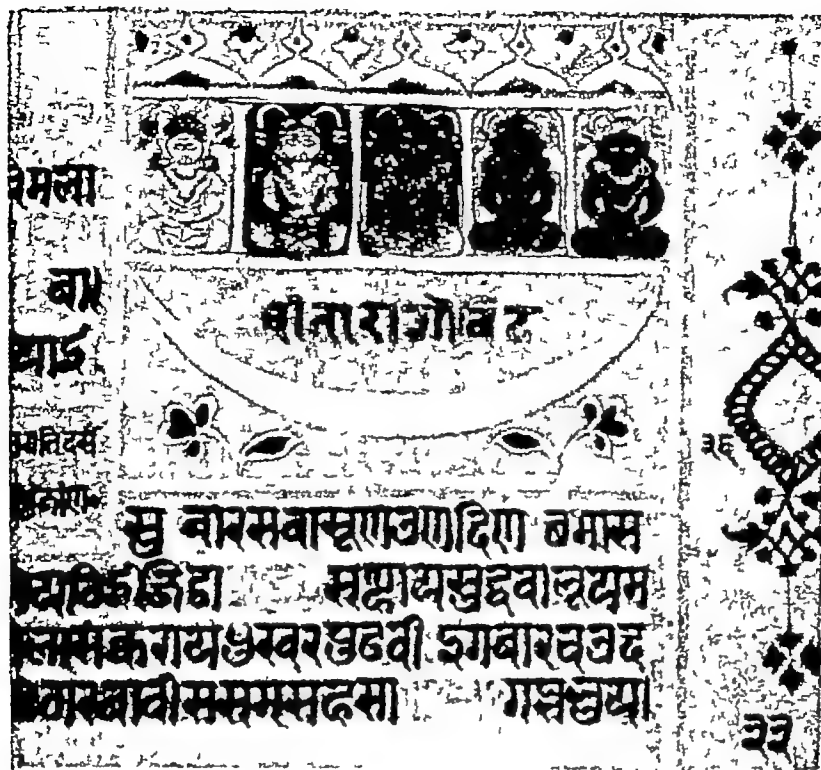


Fig 18 Representation of the Siddhasilā, Folio 33 B,
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A D



Fig 19 Some symbols Folio 35 A,
Laghu-Samgrahani, dated 1583 A D



Fig 20 Illustrations of Samsthānas Folio 17 A, *Samgrahani Sūtra*, dated 1587 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayanji



Fig 21 Detail of Fig 23 (Middle panel enlarged)

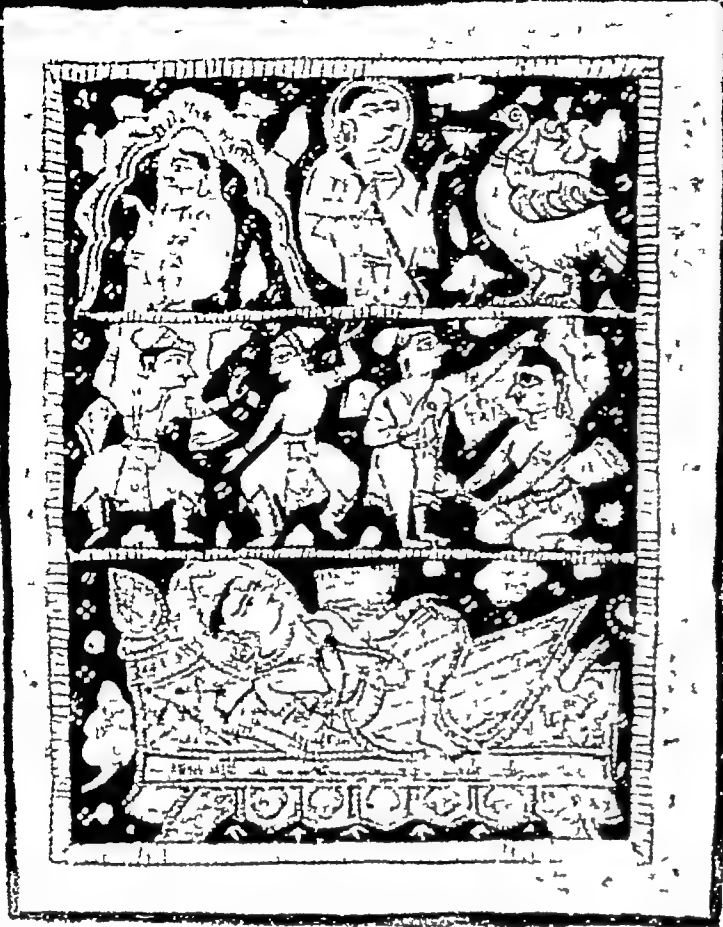


Fig 22 Obstacles in the
ways of monks
Folio 4 B, *Uttarādhyaṇa*
sūtra, c 1600 A D
Collection of Muni Śrī
Punyavijayaḥ

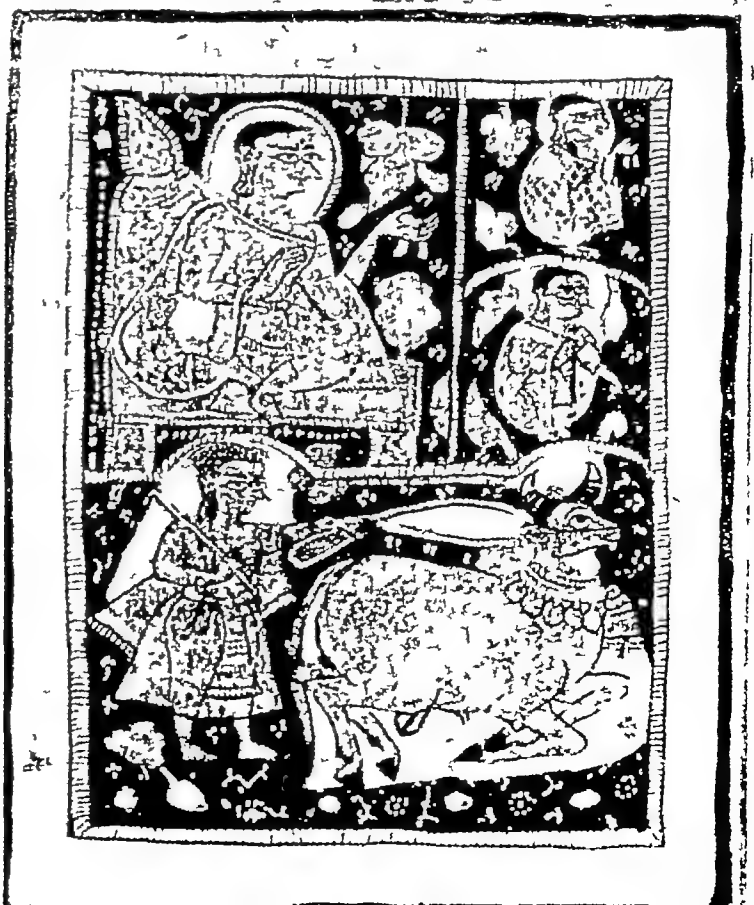


Fig 23 The parable of the bull
Folio 43 B *Uttarādhyaṇa Sūtra*,
c 1600 A D

दि तेलोदमानो नंदादवा
 पीपलजात्र जिमवा
 लहाजाकाउमगरहा
 रमाणा वृक्षवीणरुद
 ताकाधी वायसीतर
 वीजाही सुदराकपुत
 वारागजणकीउतरा ग
 वनसातेली वाकबलि
 मथीचमा अनडम
 विमासतामानउपता
 चला ताहावेअनिमा
 हलकमाईवला जाई
 हीमवितवीकितलय



Fig 24 Inc dent from the story of Bāhubali Folio 10 A, *Upadesamala*, c late 17th or early
 18th century A D , Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad



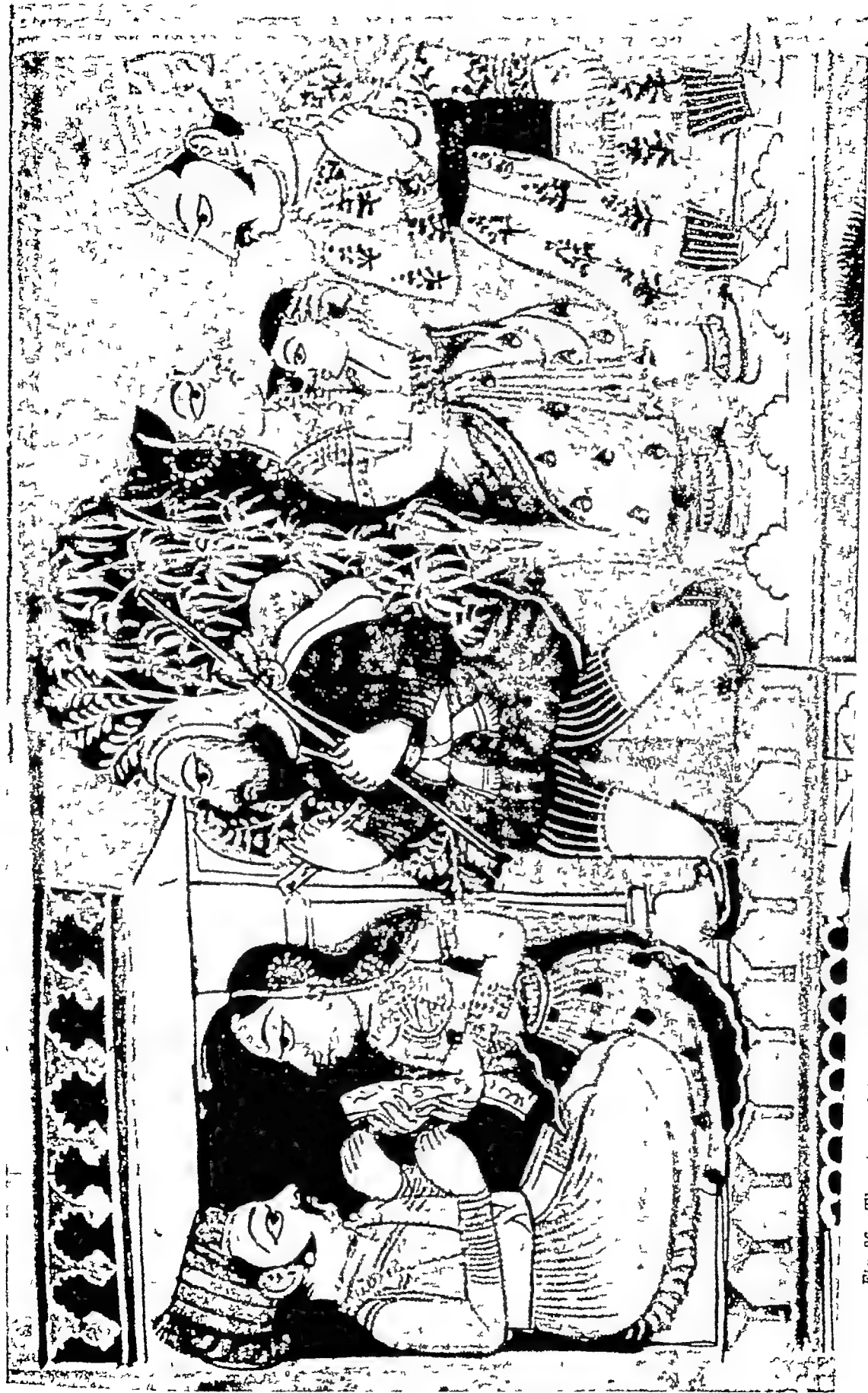


Fig 26 The story of Aranikāputra Folio 112 A (upper panel enlarged), *Upadesamalā*, Late 17th or early 18th century A D



Fig 27 Detail from the Vijnaptipatra from Sirohi, dated 1737 A D , National Museum, New Delhi



Fig 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī* Folio 5 A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A. D , Prince of Wales Museum, Bombay



Fig 29 Kṛṣṇa playing the flute Folio 28A,
Kṛṣṇa-velī, c 1650 A D , Collection of Munī
Śrī Puṇyavijayaḥ



Fig 30 An incident from the life of Munī Ādrakumāra Folio 11B, Ādrakumārāśa,
Late 17th century A D., Collection of Munī Śrī Puṇyavijayaḥ

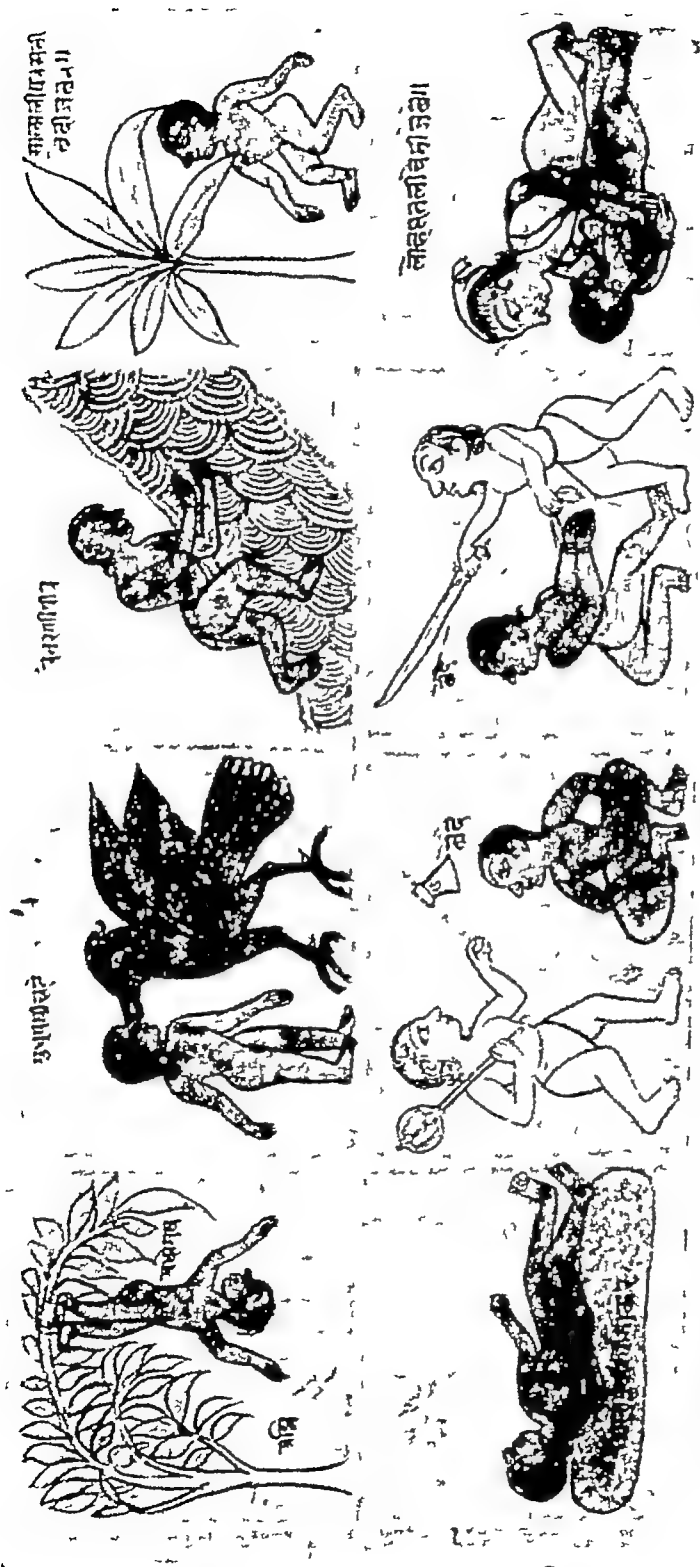


Fig 31 The hell-tortures Folio 41 B, Sangrahaṇī sūtra, dated 1650 A D , Collection of the L. D Institute of Indology, Ahmedabad

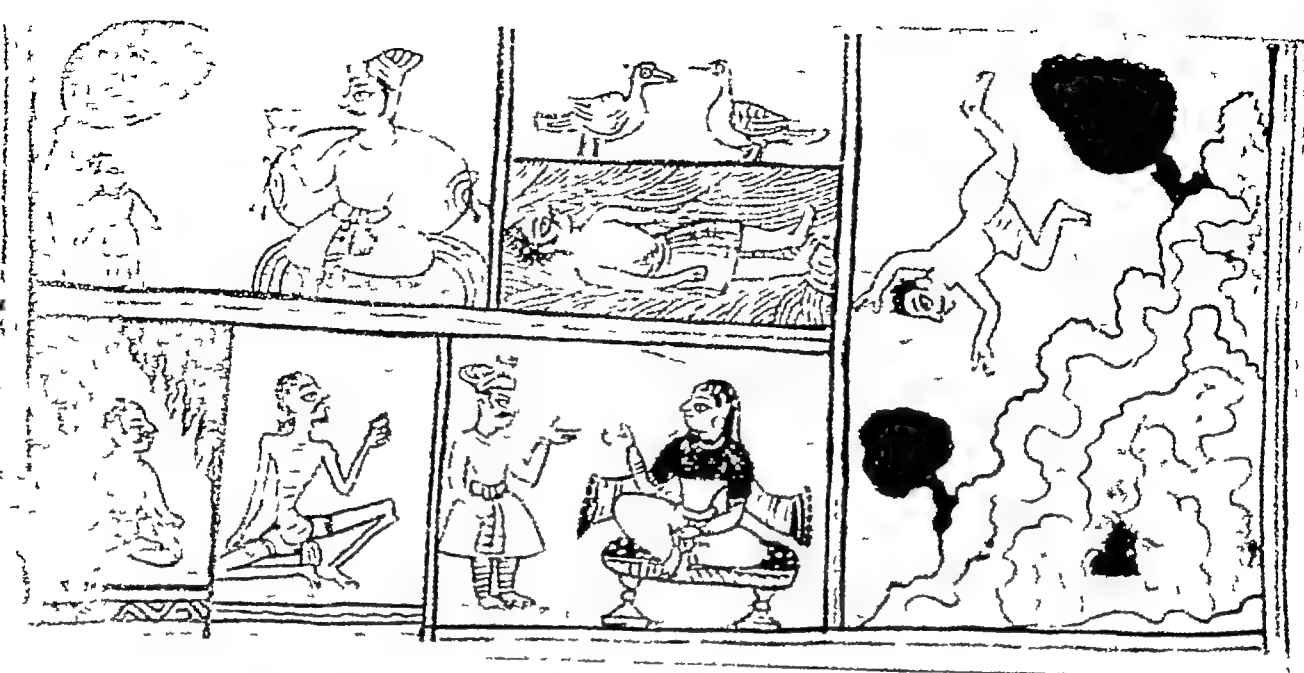


Fig 32 Seven modes of Self-immolation Folio 30 A, *Samgrahanī-sutra*, c 1675 A D, Collection of Muni Śrī.Punyavijayaḥ



Fig 33 Actors and pole-dancers Folio 37 B, *Candarūja-rāsa*, dated 1655 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ



Fig 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha Folio 35 A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A D, Collection of L D Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 35 Haribala meeting Dhivara Folio 4 A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A D Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad



Fig 38 Nala driving the chariot of Rūpama Naladavandanti-Rāsa, Late 17th century, Collection of Vuni Śrī Punyaviṇayaaji

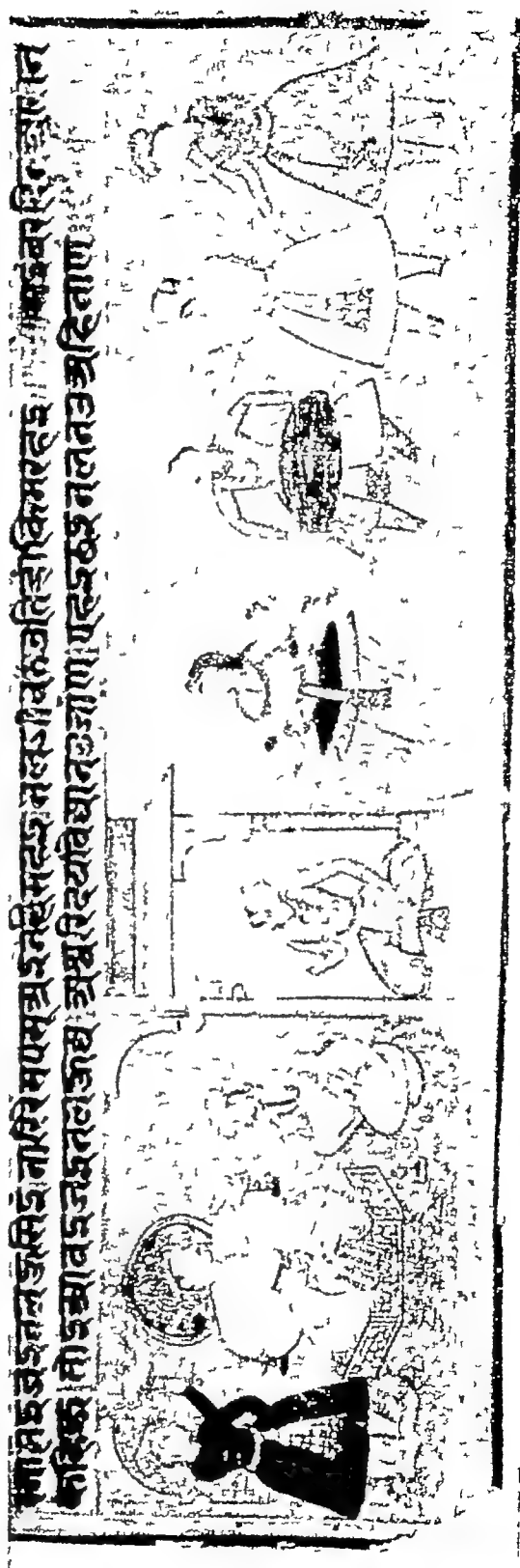


Fig 39 An illustration from the Naladavandanti-Rasa Late 17th century, Collection of Vuni Śrī Punyaviṇayaaji

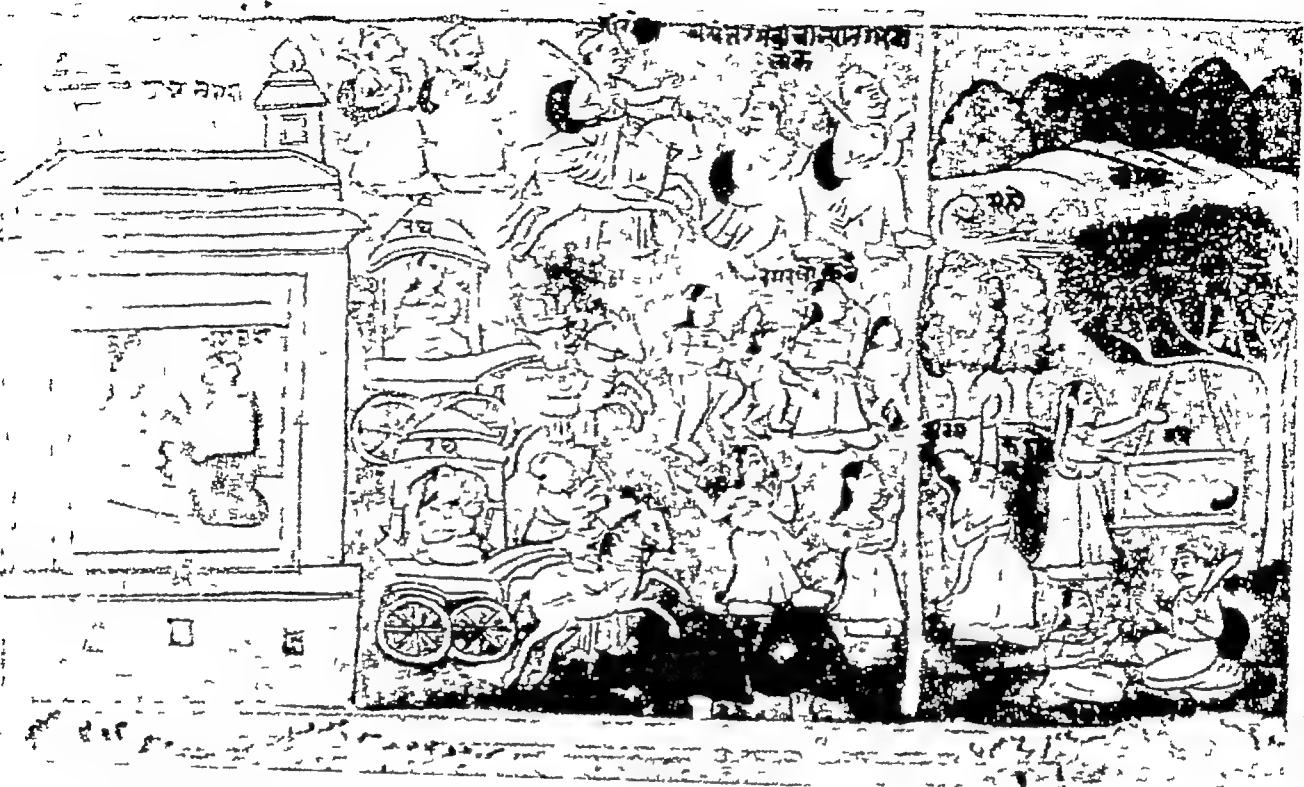


Fig 40 Virasena and his queens going out for a picnic Folio 12 A, *Candarūja-Rāsa*, Poona, dated 1812 A D, Collection of Muni Śrī Punyavijayaḥ

Folio 32 A The Fourteen Ratnas (jewels) of a Cakravartin

The illustration is divided into two panels, in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind. Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order (1) the Commander-in-chief, (2) the householder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the *kākinī*, (13) the horse, and (14) the elephant. Size 25.6 × 10.4 cm.

Folio 32 B The Jewels of Vāsudeva

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vāsudeva, seven in all, are shown in the first panel.

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha mani*, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell.

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the *Strī-ratna* (queen) with two prancing horses held by a groom. Size 25.6 × 10.4 cm (Fig 17)

Folio 33 B Representation of the Siddhaśilā

On the white and crescent-shaped *Siddhaśilā* rest some Tirthankaras with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the *śilā* and the figures of the Jinas, is written in golden letters, *Citārā Govinda* i.e. Painter Govinda. Size 6.7 × 6.2 cm (Fig 18)

Folio 34 B Some Symbols

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch, a bunch (*gulma*) of flowers and a bee hovering on flowers. Red background. Size 7.8 × 5.8 cm

Folio 35 A Some Symbols

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a *godhā*, (3) a *garuda*,
GJV 26

a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock Red background Size · 9×10 3 cm (Fig 19)

Samgrahani-Sutra manuscript dated V. S 1641 (=1587 A D) written at Cambay, from the collections of Mun. Śrī Puṇyavijayaḥ

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Samgrahani* dated in 1583 A D

The colophon of this manuscript reads स्मत् १६४४ वर्षे मागसरे मासि शुद्ध पक्ष्यो अष्टमा तर्था सोमवतरे लिपितं स्तम्भतीर्थे ॥ Written in Stambhatirtha (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgasīrṣa in Sarnvat year 1644 (= 1587 A D)

Size of the manuscript 25 5 × 11 cm

Folio 17 A Illustrations of *Samsthānas*

A panel showing six women in different compartments A label below reads समाचार उज्ज्वल. Possibly they illustrate the different *samsthānas* (i e, frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs Red background The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings The angularity in draughtsmanship is still maintained The dress, ornament etc could be compared with the Matar *Samgrahani* of 1583 A D Size 25 5 × 11 cm (Fig 20)

Uttarādhyāyana Sūtra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Mun. Śrī Puṇyavijayaḥ (No 1/81)

Size of the manuscript 25 5 × 11 5 cm

Total folios 67.

The style of paintings suggests a date c 1600 A D or c 1580-1600 A D

Colophon लिपिहृदा श्री १०८ हनप्रमोदमहोपाध्यायानां शिष्यमुख्यपञ्चनाचार्य श्री द चारुत्तगणीना शिष्येण पण्डित चक्रनेवानमुनिना । श्रीमद्विज्ञानगन्धर्वेन । स्वज्ञानवृद्धयर्थे । ××××
Copied by Pandit Kanaḥanidhāna muni the pupil of Śrī Cārudatta gani Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Śrī Hamsa-pramoda (This was done while) Staying in Śrī Anjāranagara

Folio 2 A Discipline of Monks

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders, either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who wails is the pupil or the scene represents a

wayward or indulgent (*pramatta*) monk who prefers to be carried by another monk

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away. A pig will leave a milk portable to eat faster, so a disobedient disciple will leave virtue to enter the fold'. (Bhavanapada, p. 6)

Here a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick. Blue lac ground, gold profusely used for all ornaments of men and women, animals, plants, trees etc. The fine brush work is noteworthy. The farther eye appears somewhat, while the entire scene seems to exhibit typically local traditions of Kacche. Size - 11.5 x 8.5 cm

Folio 18 Obstacle in the ways of monks

The painting refers to the chapter on the twenty-two *paṇṣahas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc.

In the upper panel a monk is entering a cave, next he is shown as being agitated by a bird with two faces in front. In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant?) is holding the hand of someone sitting on his knees. In the lower compartment a nobleman is seen lying down on a cot. Ultramarine blue ground decorated with four-leaved white flowers. The figures are all painted in gold.

Note the pointed ends of the *ghaṭṭa* of the two male dancers in the central panel. Size - 10.5 x 8.1 cm (Figs 21, 22)

Folio 29 A Unidentified scenes

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top. A monk with two bowls is seated in front on a small mat, on the other end yet another monk. Gold in body colour etc. Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks.

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman. Size - 10.5 x 8.6 cm

Folio 19 A - Some Episodes from the story of Jayaghosa

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmana who in the course of his travels arrived at Banaras. There another Brāhmana, Vijayaghosa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghosa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghosa was defeated and finally became a Jaina monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmana Jayaghosa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gangā in which a Brāhmana is taking his bath, three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jaina monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background, the figures are painted in gold, the river is represented in basket pattern on gold ground. Size 10.5 × 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig VII)

Folio 43 B The Parable of the Bull.

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move. In the upper panel a Jaina monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size . 10.6 × 8.5 cm.

(Fig 23)

GROUP V

Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhandāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jaina diadectic (*Prakarana*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsaganī whose date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvira himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c 50 B C or c 50 A D) are mentioned, seems to have been composed between c the 5th and the 6th centuries A D. Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Śvetāmbara sect of Jainism. Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāvabodhas*) etc written on it prove beyond doubt the popularity of this text.

Jayasimhasūri, for example, composed in c 915 V S (=858 A D) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V S (=856 A D) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadasa Ganī

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadeśamālā* to about 158 didactic stories Siddharsi wrote a short commentary called *Heyopādeyā* and another a bigger one, on this text But the more famous commentary is what on the text is *Doghattī-tīkā* composed by Ratnaprabhasūri, in A D 1181, at Chandravatī near Abu This is published in Śrī Ānanda-Hema-Jaina-Granthamala (Series no 6) Bombay (1958)⁴⁸

There are a few Gujarati *Bālāvabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form Some of these are noted by Mohanlal D. Desai⁴⁹

Vrddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V S 1723 (=1666 A D) at Surat, one such *Bālāvabodha* in Gujarati⁵⁰

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-stabaka (and *Bālāvabodha*) of *Upadeśamālā* is recently discovered by Muni Śrī Punyavijayaḥ from Devasano Padano Bhandāra, Ahmedabad Muni Śrī Punyavijayaḥ kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniḥ as well as to the enlightened secretaries of the above Bhandāra This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads इति श्री उपदेशमालासुत्रं संपूर्णं ॥ सवत् १७६५ वर्ष आसु सुदि ५ तिथौ गुरुवासरे ॥ पं० श्रीपीमाविजयग० वाच

The sentence is left incomplete It should have been वाचनार्थे. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting पं० सौभाग्यविमलजी वाचनार्थे

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadeśamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm of *Upadeśa*, See intro to this edition noted above

49 Desai, M D, *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol III, part 2 (Bombay, 1944) Two manuscripts of this work are in Śrī Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V S as noted by Desai

50 Ibid, pp 1627-28.

51 Ibid, p 1640

(1 e not in the usual parallel straight line) the following • सुनी कल्लवीमन्
(?) जीनी×× जो This is then crossed out with black ink

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V S 1765 (=1708 A D) but at least a few years earlier Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vrddhivijaya composed in V S 1723 (=1667 A D) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V S 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chanī, Kheda etc On comparison with this other *Bālāvabodha* in the Haṁsavijaya collection, U P Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālāvabodha* of unknown authorship, but the *Bālāvabodha* of Vrddhivijaya

The *Upadeśamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jainas for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well An *Upadeśamālā-vṛtti* on palm-leaf, dated V S 1291 (=1234 A D) and preserved in Śrī Śāntinātha *Bhandāra*, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U P Shah ⁵²

Size • 26 × 12 cm

Total folios . 210

Colophon इति श्री उपदेशमालासूत्र संपूर्ण ॥ स्वत १७६५ वर्षे आसु सुदि ५ तिथौ गुह्यावरे ॥
५० श्रीमीमाविजयग० वाच. (Here ends the *Upadeśamālā sūtra* In the year Samvat 1765, Asu (Āsvin) sudī 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khīmāvijaya)

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tirthankara without reference to any story The rest refer to stories In all 70 stories are given

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A D though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier

Folio 4 B Drumaka attended by Āryā Candanabālā and another nun

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

52 Shah, U P , *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), fig 70 and p 33

background The monk is seated to the right wearing a brocade-cādar They stand in front with folded hands Size 87×112 cm

Folio 7 B King Prasannacandra's Penance

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk King Śrenika, on his way to meet Mahāvīra, saw him practising penance and paid his respects to him

In the upper panel, Śrenika with two attendants is paying respects to Mahāvīra seated on a full-blown multi-petalled lotus Red background

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position Śrenika alighting from his winged horse is touching his feet Yellow background with a tree Size 86×111 cm

Folio 10 A Incident from the story of Bāhubali

Bāhubali, the elder son of Rṣabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego Lacquer red background Size 88×111 cm.

Folio 17 A The Story of Anangasena

Anangasena, a goldsmith, had 500 wives was He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came Once while he was away, they bathed and decorated themselves The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhils (who were his previous wives) as husbands

In the upper panel, Mahāvīra, attended by his disciple, is conversing with two Bhils armed with bows and arrows Lacquer red background The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhils Size 101×112 cm

Folio 22 A Incident from the story of Jambūkumāra with his wives

It refers to that part of the story in which Jambūkumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhinī Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism

The scene is laid in a picturesque pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size 10×11 1 cm

Folio 33 A Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohinī in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohinī chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohinī is offering him the *varamālā*. Red background. Size 9 1/2 × 10 1 cm

Folio 37 B Kośā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kośā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same, a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kośā is performing her dance. Red background. Size 9 7/8 × 11 1 cm

Folio 44 A . Scene from the life of Tamālī

Tamālī practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmraliptī. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a banyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background, blue and white sky. Size 9 × 10 2 cm

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

Folio 52 B Incidents from the story of the monk Metārya

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śrenika. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size 9.2 × 10.1 cm.

(Colour plate V, Fig. VIII)

Folio 68 A Incident from the life of Balabhadra

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Śiva-temple Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope Green background with lotus flower apparently represents a lake

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree Size 10 × 10 1 cm

Folio 69 B Story of Pūrṇa Śreṣṭhī who turned a Hindu monk.

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself Lacquer-red background, blue and white sky Size 9 5 × 10 2 cm

(Colour plate VI, Fig IX)

Folio 82 B · Some incidents from the story of Sahasramalla

Sahasramalla or Virasena was originally in the service of king Kanakadhvaṇa who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed Later on this great warrior turned a Jaina monk In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free Recognising him, Kālasena ordered his execution

The representation of the story is mixed up In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaṇa in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena Red background of upper panel

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jaina monk in meditation, being executed Green background

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up This may be due to the restricted nature of the space The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated Size 10 3×10 9 cm (Fig 25)

Folio 110 B Story of Aranikācārya

Puṣpacūlā, a Jaina woman, served very faithfully her old teacher Aranikācārya Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food She replied that in the rains there was no life The teacher was surprised at this as only a *Kevalin* could know that She said that he was also destined to attain *Kevali*-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat Enraged at this, the co-passengers threw him in the river The god was ready with his trident on which the monk was pinned

If the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right Outside the monastery stands Puspacūlā in heavy rains Blue cloudy sky with rain-drops in the background

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat On the right side is shown the monk pinned on a trident

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented

Size 9 6×11 1 cm

Folio 112 A Story of Aranikāputra

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasimha There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasimha and asked him her hand in marriage Jayasimha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Aranikā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikāputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Aranikāputra.

In the upper panel, Devadatta and Aranikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Aranikā is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel, on the left, Aranikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant flywhisk bearer. Red and blue background. Size 10×11.3 cm
(Fig 26 for enlarged details of the upper panel)

Folio 181 A The Story of a Bird

While wandering in a forest a Brāhmana saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brāhmana thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brāhmana wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background, blue cloudy sky with rain-drops falling. Size 8.7×10 cm.

Folio 184 B The Story of the Jackal and the Tortoise

Near the Gangā at Banaras was a lake called Amṛt-draha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative trees. In the foreground is depicted the river Gangā flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating

a tortoise Yellow background Landscape for its own sake is rare in Indian art The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing Size 94 × 10 cm

Jambudvīpaprajñapti-Prameyaratnamañjusā-tikā, dated circa V S 1663 (=1606 A D) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No 1/25)

Size 25.5 × 11 cm

Total folios 386

Colophon The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenasūri was honoured by King Akbar This commentary was composed in V S 1660 (=1603 A D) and by the order of Śrī Vijayasenasūri this work was edited by his four pupils Vibudhacandra, the pupil of Śānticandra, prepared a number of copies His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above This seems to be that copy

Later in different hand-writing we get an entry सवत् १७४९ वर्षे वाकरेचा (? words are partly erased) वोहरागोत्रे सा० शिवापुत्र सा० वाकार × दडा सा० पत्ता सुयमहनाथा प्र. सपरिवारा ए प्रति वहिरावा छै ग्राम बालोतरामध्ये राज्य श्री हेमवर्णजा (जी) विजै-राज्ये ओ. (?) वट्टओ (?) सक्रमणओ पत्ता सपरिवाराने वहिराह छै वाच्यमान चिर नद्यात् ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenasūri giving this book to a monk

These entries show that this manuscript was written sometime around V S 1700 (=1643 A D) Later on in Samvat 1749 (=1692 A D) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar The manuscript was very likely illustrated in Marwar

Folio 198 A Installation ceremony of Bharata Cakravartin

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese Blue background

In the lower panel, on the right, appears Rīsabha sitting on a canopied stool with a *caurī*-bearer in blue *jāmā* standing behind Bharata wears a *jāmā* with pointed ends A lady sitting on the ground is attending upon the king Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper Lacquered red background Size 96 × 11 cm

(Colour plate VI, Fig X)

Kṛisṇa-Veḷi undated manuscript from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayajī (No 1/24).

Size of the manuscript . 25.7 × 11 cm

Total folios 36

The text is in old Gujarati with a commentary The text was composed in V S 1637 (=1580 A D) Age of manuscript c 1650 A D
No colophon

Folia 28 A . Kṛisṇa playing the flute

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛisṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background The blue Kṛisṇa is wearing a yellow lower garment, and a white *dupattā* and a crown decorated with peacock feathers A *gopī* is standing on each side Red background

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin The language of the commentary (*tabā*) is old Gujarati Size . 11 × 9.3 cm

(Fig 29)

GROUP V

Ārdrakumāra-rāsa from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayajī (No 1/18)

Size . 25.3 × 10.3 cm

Stray leaves

Only stray leaves of the manuscript have survived The authorship of the text is not known The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin

The story relates to Ārdrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śrenika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature

Folio 2 A Monk Ārdrakumāra preaching to a Jaina layman and woman

The scene is laid in sylvan surrounding To the left is seated the monk Ārdrakumāra preaching to a man and a woman Red and black background Size . 12.3 × 9.5 cm

Folio 11 B Another incident from the life of Muni Ārdrakumāra

The scene represents two incidents Ārdrakumāra is standing in the centre under a conventional tree Red background Behind

him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the *Hastitāpasa* monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the *Hastitāpasas* also respected him and became his pupils. Red background. Size 20 4 × 9 6 cm (Fig 30)

Samgrahanī dated in V S 1707 (= 1650 A D and painted at Navahar-nagara from the collections of the L. D Institute of Indology, Ahmedabad (MS No 4566).

Size 25 5 × 10 9 cm Total folios 67

The colophon reads सवत् १९०९ वर्षे माह सुदि ५ दिने बृहस्पतिवारे । श्रीखरतरगच्छे । श्री सागरचन्द्रसूरिशापाया । वाचनाचार्यवर्य श्री समयकलशगणि तत्स्थिष्य वाचनाचार्य सुखनिधात्र (न)-गणि तत्स्थिष्य पं. गुणसेनगणि ॥ लिखितं ॥ × × × नवहरनगरे ॥ श्री जिनकुलसूरिप्रसादात् ॥ श्रीरस्तु ॥ ५ ॥ ६ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city ⁵³

Folio 41 B The Hell-Tortures

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size 20 × 9 cm (Fig 31)

Undated Samgrahanī manuscript Muni Śrī Punyavijaya collection (MS No 8771)

Size 26 × 10 7 cm

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red श्री गौडी पार्श्वनाथ ॥ श्री महावीर प्रसादात् ॥ but the words *Samvat 1732 varṣe Kārttika vadī 8, Budhe* of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A D (c 1675 A D). The language of the *stabaka* (commentary) is Gujarati. The manuscript thus pro-

⁵³ Cf *Imperial Gazetteer*, Vol XX, p 135.

bably hails from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29 A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdrakumāra-Rāsa* published here (fig 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

Folio 38 B · The Vimānas

The painting shows three *Vimānas* as in folio 14 B of the *Matar Samgrahani* dated 1583 A D painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size 14.5 × 10.5 cm.

Folio 29 A · Fruits of Actions

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (*tāpasa*) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jain monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the *Matar Samgrahani* (folio 19 B). Red background. Size 22.5 × 10.5 cm.

Folio 30 A · Seven Modes of Self-Immolation

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the *Matar Samgrahani-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison, in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death, in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background. Size : 22 × 10.5 cm.

GROUP VI

Canda-rāja Rāsa of Darśanavijaya, dated in V S 1712 (= 1655 A. D.) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaḥ (No 1/88),
Size : 25.7 × 11.1 cm

Total folios · 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of Canda-rāja are available. Of these three manuscripts are selected here, the first from Muni Śrī Punyavijayaḥ's collections is a paper manuscript written in V S 1712 (= 1655 A. D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda The manuscript has 78 folios in all with several illustrations

The text, according to Vv 63, ff on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (=1632 A D) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darsanavijaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisatī Rāsa*

The colophon at the end reads सवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पंचमी गुरुपुण्ययोगे लिखितोऽय पडितगण शिरोरत्न पडित श्री पू श्रीदर्शनविजयगणिचरणमेवी प्रीतिविजयेन ॥ शुभं भवतु ॥ कल्याणमस्तु ॥ श्री व्याघ्रसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed In each label, the illustration is called *rūpa* The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style However the figures are often lively, with expressive faces Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used

Folio 37 B Actors and Pole-dancers

The painting has a marginal label "The Painting of the pole-dancers performing" The figures of the pole-dancers are in profile with big heads The woman on the central pole wears a scarf, a *colī*, and *ghāgrā* The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat) The draughtsmanship is heavy Size 8×11 1 cm approx (Fig 32)

Folio 13 A Portrait of a lady

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola śringāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i e, having all the standard sixteen varieties of *śringāra*) The woman, dressed in green *odhanī*, yellow *colī* and skirt stands facing to the left holding a mirror To her ornaments are attached pompons Red background with flowering plants Size 7×11 1 cm

Candarājā-no Rāsa of Darśanavijaya, manuscript dated V S 1716 (=1659 A D) painted at Surat from the collections of L D Institute of Indology, No (4560)

Ahmedabad No (4560)

Size 25 5×11 1 cm

Total folios 78

Colophon . सवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुद्धपक्षे श्री सुरति चंदर वास्तव्य श्री उदयग-
जातीय वृद्धगोपीय दे वीरजीसुत कुलेद्योतकारक सा. धीरजीसुत कुंभरजी तथा अमीचंद प्रमुखेन श्री
चंद्रराजकृष्णि केवलीरास लिखापितः स्ववाचनकृते ॥ शुभं भवतु ॥

Folio 35 A . The Battle between the Minister Sumatī and King Hemaratha

Vīramatī accepts the challenge and sends his minister Sumatī with a force to fight with the army led by Hemaratha

The picture shows Sumatī and Hemaratha on galloping horses fighting In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies Red background with flowery shrubs Size 9 × 10 3 cm (Fig 34)

Folio 39 B . The minister Sumatī persuading queen Gunāvalī to give the cock as a gift to the actors and dancers

King Canda, the husband of Gunāvalī, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Vīramatī Gunāvalī carefully looked after the cock A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Vīramatī The minister Sumatī who came to know this persuaded the queen Gunāvalī to part with her dear cock in the interest of its life

The painting shows Gunavali with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness Carmine background Size . 8 × 10 5 cm

GROUP VI

Haribala Caupār, dated Samvat 1744 (= 1687 A. D) from the collections of the Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad (No. 6000).

Size of the manuscript . 25 1 × 10 cm

Total folios : 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayasa (Simhayasa) the pupil of Śrī Hiravijayasūri

Colophon इति श्री हरिचलोपाह संपूर्णम् । सवत् १७४४ वर्षे मास वदशाक वदि २ वार रवि त्यत
अवा श्री ५ श्री पेमाजी अवा श्री वीरनाजी प्रसादात् लखत श्री घाग्रासे श्री श्री श्री श्री श्री

Folio 4 A . Haribala, a fisherman, meets Dhīvara, a Jain monk

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole,

and bowing down to the Jaina monk. The monk is dressed in a red garment. Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short dhoti and a scarf. Green background. Flowering plants shown on the ground. Size 6.5 × 9 cm

(Fig 35)

Folio 18 A · Vasantasiri and Haribala

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city. In the foreground is a small river with shrubs on the bank. The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces. Green background. Size 11 × 6.9 cm

GROUP VII

Candrarāja Rāsa dated V. S. 1869 (= 1812 A. D.) copied in Poona from the collections of Muni Śrī Punyaviṇaya

Size 24.3 × 11.5 cm

Total folios 233

This *Canda-rāja Rāsa* was composed by Mohanviṇaya Gaṇi in 1726 A. D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229. According to the colophon the work was called *Candana-caritra*. Many manuscripts of this text are available in Jaina *Bhaṇḍāras* some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gujara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383-87.

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V. S. 1869 (= 1812 A. D.) another Mohanaviṇaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peṭh, Poona (Maharashtra). This he copied at the request of Vakhārīā Hirāchand and others, originally hailing from Viṇapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona. Mohanviṇaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as 'gavāḍā nā derā'.

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript. The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious. It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanaviṇaya himself or whether a local artist was employed. What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented

Folio 12 A Virasena and his two queens going out to a garden for picnic

The scene is divided in three sections, on the left Viramati and Candrāvati are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Virasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Virasena and his wives enjoying themselves. Size 18.8 × 11 cm (Fig 40)

Folio 45 A Worship of the Sixteenth Tirthankara Śāntinātha

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jain laymen in the act of worship, in the foreground are Jain ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a sārī with Kaccha. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size 15.8 × 9.2 cm

Folio 76 B The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Gunāvalī and Viramati watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmanas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (cori) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the foreground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size 15.4 × 7 cm *

* A separate volume on New Documents of Jain Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly.



